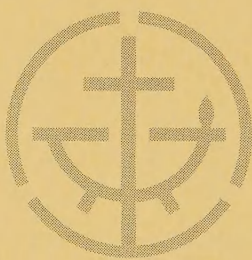


School of Theology at Claremont




1001 1336501



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library of
Wilson M. Hume



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

BP
189
H6
Materialien zur Kunde des Buddhismus

Herausgegeben von

Dr. M. WALLESER, Prof. d. Univ. Heidelberg

12. Heft.

Indische Strömungen

in der

islamischen Mystik

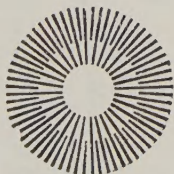
I.

Zur Geschichte und Kritik

von

Dr. M. Horten

Prof. d. Univ. Bonn



Heidelberg 1927

In Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.

I. Ḥallāğ.

Der Orient ist das Land der großen, metaphysischen Weltbetrachtungen, der tief innerlichen Religionen und monumentalen Ideen.¹ Dennoch ist wohl noch niemals in der Geistesgeschichte eine Geisteswelt in krasserer Weise mißdeutet worden als die ebendieses Orients. Es handelt sich dabei um die Abhängigkeit der islamischen Mystik von indischen Gedankenformungen, am intensivsten des Brahmanismus, vielleicht auch des Buddhismus. Es ist demnach angebracht, auch die Kreise der Indologen auf die Mo-

¹ M. = Massignon, Louis, von ihm: T. = Kitāb al Tawāsin par al Ḥallāj Paris 1913. L. = Essay sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, ebd. 1922. P. = La Passion d'al-Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallāj; ebd. 1922, 2 Bd. QT. = Quatre Textes inédits relatifs à la biographie d'al-Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallāj, ebd. 1914. PhJ. = Horten: Die Philosophie des Islam; München 1924. HMu. = Heiler, Friedrich: Die Mystik in den Upanishaden; München-Neubiberg 1925. J. = Der Islam, Zeitschrift. OLZ. = Orientalistische Literaturzeitung. NU. = Das neue Ufer; Kulturelle Beilage der Germania. TB. = Türkische Bibliothek, hrsg. v. G. Jacob; Berlin. l. = The Kitāb al-luma' fi-l-taṣawwuf of Sarrāj: lies: Sarrağ-; Leyden, London 1914. Horten: Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens: Festschrift Dyroff; Bonn 1926; 92—111. Drslb.: Bistāmi: Festschrift Jacobi; Bonn 1926; 397—405. In den „Beiträgen z. Kenntnis des Orients“ 15, 32—52; 1918 habe ich die Umrisse einer mystischen Weltanschauung entworfen: „Die Weltanschauung der türkischen Mystik nach Askeri“ und ebd. 12, 64—129; 1915: Mönchtum und Mönchsleben im Islam nach Scharani, ihr Lebenssystem in: „Der Aufbau der orientalischen Kultur, gewonnen aus der Zerlegung mystischer Texte“; Völkerkunde, Beiträge zur Kenntnis von Mensch und Kultur; Wien; hrsg. v. Dr. Karl Lang, 1, 228—240. Über Ḥ. besonders handeln: Horten: Ḥallāğ, ein Märtyrer der Mystik im Islam: NU. 28. 8. 26; Nr. 35; Kölnische Zeitung; Beilage 13. 7. 26; Nr. 512; ebd. Der Wesensgehalt der islamischen Mystik, 14. 10. 1926, Beilage zu Nr. 765; 2. Der persische Mystiker Rūmī, NU. 17. 4. 26.; Grundlinien von Lebenssystem u. mystischer Weltanschauung des Ḥallāğ: Arch. f. Gesch. d. Philosophie 1926; Nr. VIII. Der Punkt unter ḥ und ṭ ist meist fortgefallen. Diese Vereinfachung des Druckes wird der Fachmann verstehen.

mente hinzuweisen, aus denen eine Beeinflussung² des islamischen Denkens und Empfindens durch Indien hervorgehen könnte.

Das Problem der Umformung indischen Geistesgutes ist damit zugleich aufgeworfen. Brahmanische und vielleicht auch buddhistische Gedanken werden in eine Kulturwelt aufgenommen, die beherrscht ist 1. von uralten astralen Vorstellungen mit ihrem Lichtmythus und 2. vor allem von monotheistischen Ideen und Formeln. Letztere galten als unantastbar, konnten nicht beseitigt werden, sondern waren mit einem „tieferem Sinne“ باطن (*bâtin*) zu erfüllen. Die neuen Gedanken schlichen sich in der Weise in den Islam ein, daß sie seiner überlieferten Gedankenkonstruktion als eine „tiefere Schicht“ unbewußt unterschoben und in die islamischen Formeln hineingelesen wurden. Von einer Unaufrichtigkeit der zum Islam „bekehrten“ Sindi's oder der Mystiker wird dabei kein psychologisch unterrichteter Mensch reden wollen. Der Islam Muhammeds leugnete in seinem Bekenntnisse, um ein Beispiel anzuführen, den „zweiten Gott“ شريك (*šarik*). Die Mystiker überbetonten diesen Grundgedanken in der Weise, daß sie „den Anderen“ غير (*ğair*)

² Einige Anzeichen direkter Abhängigkeit liegen vor: Die Sumaniyah waren eine indische Sekte auf islamischem Gebiete: Horten: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, 1912; 93 f. u. oft. Drslb.: Der Skeptizismus der Sumaniyah nach der Darstellung des Razi: Arch. f. Gsch. d. Philosophie XXIV, 141—166. Die Erkenntnistheorie des abū Raschid, ebd. 433—448. Die sogenannte „Ideenlehre“ des Mu'ammār: Arch. f. Systematische Philosophie XV, 469—484. Indische Gedanken in der islamischen Philosophie: Vierteljahrschr. f. Philos. u. Soziologie 34, 310—323; drslb.: Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam; Bonn 1914. Die meisten Übertragungen mögen jedoch indirekt erfolgt sein. Die Ideen sprachen sich herum und wurden in den mağālis = Hörsälen der Mystiker und Theologen diskutiert. Meiner Arbeit über Bistāmī habe ich die Notiz angefügt, daß sein Lehrer „Sindi“ geheißen habe, nicht etwa, um aus dieser rein äußerlichen und nebensächlichen Tatsache die „indischen Züge“ der Lehre B. zu beweisen, sondern nur, um auf ein auffälliges Indizium hinzuweisen, nachdem die indischen Züge aus den Texten selbst mit Evidenz erwiesen waren. Für selbstverständlich halte ich daher die Bemerkung M.s, brieflich, daß der Name „Sindi“, der „aus Sind Stammende“ noch nicht beweise, daß dieser „Sanskrit gekannt habe und ein Schüler der Yogis sei“. Daß jedoch „bekehrte Sindis seit einer oder zwei Generationen, also seit 820, in Nischapur ansässig waren“ — Mitteilung M.s — ist nicht belanglos; denn „Bekehrte“ verbleiben in der Denkweise ihrer Ursprungsreligion und suchen nur, diese dem neuen Glauben, hier dem Islam, anzupassen. Wenn ein „Sindi“, L. 243, A. 4, den B. in die islamischen Überlieferungen einführt und wenn ein „Sindi“ ihm die Einheitslehre, tauhid beibringt, l. 177; 325; 334, so sind das zwei ganz verschiedene Dinge, denn die „Einheitslehre“ bedeutet gerade die typische „Allheitsbetrachtung“ des Brahmanismus.

neben Gott leugneten und ebenso „die Anderen“ (اغيارٌ *ʿağryār*- die „außergöttlichen Dinge“), womit sie den Akosmismus aussprachen.

Damit ist aber bereits das Wesen des brahmanischen Denkens in den Islam eingedrungen; denn wer die Māyā-Lehre aufstellt, ist ein brahmanischer Denker.³

Wesentlich für den Brahmanismus ist die Auffassung von den zwei Seinsschichten. Eine Grundschrift dehnt sich, erstreckt sich in der Tiefe des Wirklichen durch alle Dinge hindurch.⁴ Auf ihr ruht eine zweite Schicht, die der individuellen Welt Dinge, die keine wahre Wirklichkeit besitzt, substanzlos, akzidensartig, eine Scheinwelt des „Truges“, I. 384, 17, ein Schleier flüchtiger und schattenhaft vorüberhuschender Phänomene. Somit haben wir eine Schicht I, eine „metaphysische“, und eine Schicht II, eine „physische“, diesseitige, konkrete.

Hallāğ ist ein brahmanischer⁵ Denker reinsten Wassers: „Keiner betritt den ausgebreiteten Teppich der Urwahrheit, der auf der Schwelle der ‚Trennung‘ verweilt, bis er alle individuellen Substanzen als eine einzige Individualsubstanz erschaut.“⁶ Es gibt

³ Dabei blieben in der mystischen Ethik der Muslime die theistischen Formeln und alle Reste der islamischen Vorstufe erhalten: Sanktionen der Werke, „die dem sterbenden Frommen in das Jenseits vorausseilen“, visio und persönliches Fortleben. Alle diese Ideen sind jedoch getragen von der umfassenden Grundlehre von der Uridentität aller Dinge untereinander und mit Gott und der Subjekt-Objekt-Identität des Menschen mit Gott. Der enge Ideenkreis des Altislam ist damit wesentlich überschritten. Eine monistische Religion ist in den Islam eingeflossen. Die Frage nach Wesen und Entfaltung von Religion und Kultur ist damit angeschnitten: NU. 6. 3. 26; 10: „Die Religion in östlicher Beleuchtung“ und I. 5. 26; Nr. 26: „Der Evolutionsbegriff“. „Hochland“ 22, 546—556; 1925: „Die Bedeutung des islamischen Orients“.

⁴ *Apima* = brahman; HMU. 36. Dieses ist die Grundidee der gesamten islamischen Mystik. Ihre Einzel Lehren, wie die der Ich-Du-Identität, Ich-Er = Gott-Identität und Objekt-Subjekt-Identität, T. XI, sind nur Variationen und Einzelanwendungen jenes immer gleichen Grundgedankens. An einigen Beispielen, die eine Ergänzung zu meinem Aufsatz in der Festschrift Dyroff darstellen, soll dies gezeigt werden. NU. 1925; Nr. 30, 2 u.

⁵ M. deutet seine Aussprüche in monotheistischem Sinne. Von einer „Kritik“, die den exakten Sinn der arabischen Termini nicht kennt und demnach keine eigentliche „Kritik“ liefern konnte, wurden diese Fehldeutungen blindlings angenommen. Es ist daher an der Zeit, der sich bildenden Sage von einem monotheistisch denkenden Hallāğ zu widersprechen.

⁶ Rudolf Otto: *West-östliche Mystik*, 1926; 66 erkennt durch die ungenaue Wiedergabe M.s hindurch, der immer noch an dem theistischen Charakter dieser Texte festhält, den brahmanischen Wesenszug derselben. M.: „tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence“. Dann würde die Urwesenheit gleich-

demnach keine wirkliche Vielheit von Substanzen. Was wir in der Stoffwelt des Diesseitigen als „Vielheit“ wahrnehmen, ist „Trug“. In der metaphysischen Tiefe ist dieselbe „das Urindividuum“, ‘ain⁷, in dem alle Dinge letzthin identisch sind und alle Gegensätze zusammenfallen.

Der Kommentator Fârâbî's: Fârânî, gegen 1486 schreibend, bringt in seinen Erläuterungen zu den hellenisierenden, aber zugleich auch mystischen Gedanken Fârâbî's viele Andeutungen über die Mystik seiner Zeit⁸ und führt fast dieselben Worte wie H. an: Das Licht Gottes überstrahlt das schwache Licht der Seele, so daß das letztere „hinschwindet“ — Nirvanaidee — bei Erglänzen der göttlichen Lichter. „Sie erschaut dann Gott in jedem Dinge, ja sogar jedes Ding (als Gott). Sie vergeht und erfährt, daß Gott allein die Existenz ist — sufischer Pantheismus — und daß alles außer ihm nur Illusion bedeutet und Nichtigkeit ist.“

H. fährt fort: „solange er nicht das vorweltliche Sein als ein vorweltliches und das ewige als ein ewiges erkennt“.⁹ Damit tritt sam hinter den Diesseitssubstanzen stehen und panentheistisch in ihnen wirken. Zunächst ist „Essenz“ = Wesenheit = haqîqah nicht mit: Individuum = ‘ain عين des Textes gleichzustellen, P. 517, 3 u. Sodann will der Text deutlich die Uridentität aller Dinge in der Schicht I lehren.

⁷ Es ist das Ursein, Gott selbst: T. V, 23, zugleich „der Ursprung“ (‘asl) und „der Punkt“, T. V, 1, das „Zentrum der Weltkreise“, vgl. „das Buch der Punkte und Kreise“. Die Drusenschrift, hrsg. v. Seybold, Leipzig 1902. Alle Äußerungen, die die Gleichheit des Ich mit dem Er=Gott, des Ich mit dem Du=Gott und jedes „Er“=Einzelding mit dem Ur=Er=Gott besagen, sind aus diesem Prinzip zu verstehen, das den brahmanischen Grundgedanken treu wiedergibt.

⁸ Horten: Das Buch der Ringsteine Fârâbî's; Münster 1906; 188, 21. An ungefähr sechzig Stellen wird über die Mystiker und ihren Monismus (s. auch: 37, A. 3. 48, 26. 49 A. 51, 9 f. 52, 28 f. 55, 13 f. 112, 26. 263, 31. 298, 3. 16. 337, 3. 367, 34. 368, 22. 371 u. 385, 16. 457, 11) berichtet, der zwischen den vorherrschenden aristotelisch-neoplatonischen Gedanken sich merklich wie eine Fremdwelt ausnimmt, die in die griechische Ideengeschlossenheit, diese sprengend, hineindringt.

⁹ M. „tant qu'il ne voit ce qui passe comme périssant, et Celui qui demeure comme Substant“. Diese Wiedergabe kann nicht anders denn als abwegig bezeichnet werden. Sie ist für M. typisch an Hunderten von Stellen. Dabei tritt eine große Fremdheit M.s gegenüber der Klärung philosophischer Begriffe hervor. Die analogia aequivoca wird P. 635 u. oft im Sinne der analogia univoca verwendet. Von Fârâbî wird P. 637, A. 5. l. 4 behauptet, er habe die Individualität mit der Wesenheit gleichgesetzt, obwohl gerade ihre Verschiedenheit die kennzeichnende und philosophiegeschichtlich so grundlegende Lehre Fârâbî's ist. Die Lehre des Mu'ammar wird P. 656 eine 'doctrine conceptualiste' genannt. Sie ist in Wirklichkeit ein extremer objektiver Realismus. Wenn qidam = „Ewigkeit“

uns eine ganz ungewöhnliche Lehre vor die Augen: Das Sein der vorweltlichen Periode ist das, in dem alle Wesen in idealer Form in Gott selbst waren: Koran 7, 171. Ebendieses Sein bildet die Schicht I der Dinge. Der Mystiker betrachtet mit seinen leiblichen Augen die Phänomenenwelt und erschaut durch ihren Schleier hindurch die metaphysische Schicht.

Ebenso erfährt er intuitiv die Welt des Ewigen.¹⁰ Es bildet die tragende Tiefenschicht der Welt. Aus ihr und an ihr entsteht die Schemenwelt des Diesseits, indem sich auf dem metaphysischen Substrate „Schattenzeichnungen“ und „Umrisse“ (rusûm l. 29, 3 = T. II, 4) abzeichnen. Diese sind die „Schemen“ (اشكال 'aškāl), T. II, 4 u. oft, die nur Inhärenzien der „Urwesenheit“ (ḥaḳīqah-Brahman) bedeuten.

Aus dieser ur-brahmanischen Gedankengrundlage ergeben sich logisch verschiedene Punkte, die für Hallāğ ebenso wie für die Brahmanen wesentlich sind und die unsere Thesis östlicher Einströmungen in die islamische Mystik glänzend bestätigen. 1. Hallāğ redet Gott an als: „O Summe des Weltalls.“¹¹ Dies ist nur aus

mit: „Absolutes“ wiedergegeben wird und ṣafā' sogar mit „Friede“, so ist man berechtigt, von phantastischer Übersetzung zu sprechen.

¹⁰ mā lam yakun nach l. 29 f. = „was nie in den *kaun* = den Kreislauf des vergänglichen Seins eingetreten ist“ = das „Präexistierende“. Dieses ist, weil innergöttlich, unvergänglich. Nunmehr wird die bekannte Definition des Ġunaid, l. 29, 10 f., verständlich, daß der Mystiker im Nirvana zu seinem vorweltlichen Zustande zurückkehrt „und dann so wird, wie er war, bevor er in den Lauf des vergänglichen Seins eintrat“, TB. 18, 50 f. von Hartmann ganz verfehlt wiedergegeben. M. streicht einfach die beiden Negationen. Mā lam yazal = „was nie aufgehört hat zu sein“, so weit man auch vom jetzigen Augenblicke in die Vergangenheit zurückgeht, d. h. das Ewige, indem man den Blick nach der Vergangenheit wendet. M., den Blick auf die Zukunft richtend: „Celui qui demeure“. Noch willkürlicher ist seine Übersetzung des folgenden: kamā lam yazal = „wie das, was nie aufhörte“ = wie das Ewige mit: „comme Subsistant“; denn „in sich bestehend, subsistierend“ ist jede Substanz. Deren Begriff ist aber von dem der Anfangslosigkeit ('azal), im Wortspiel: mā lam yazal anklingend, total verschieden. Eine Kritik kann solche durchaus nicht unwesentliche Versehen zu Tausenden bei M. finden. Schader liest achtlos über sie hinweg, J. 15, 120 ff. Nach l. 14, 18 ist die Ewigkeit, d. h. das Ewige, das Substrat, in das das Nirvana des vergänglichen Seins der Phänomenenwelt stattfindet. Dann ist 'azal gleich = Brahman und = l. 29, 2: ma 'nā = „Sinnschicht“ der Welt.

¹¹ R. Otto, l. c. 67 hat auch hier den brahmanischen Einschlag trotz der theistischen Fehldeutungen M.s gesehen. Rūmī: Doppelverse 1, 30 a der Ausgabe von Nicholson, bezeichnet Gott den Geliebten schlechthin als das Weltall, ġumleh und Hallāğ ruft: يا اكمل يا ġumlatā-l-kullī mit Identität des Terminus! Gott

der Idee der Tiefenschicht des Wirklichen zu begreifen. Gott ist nicht die Phänomenenschicht der vergänglichen Dinge, sondern die tragende, substanzielle Schicht des Göttlichen, das Brahman.

2. Gott wird nicht als ein „anderer“ erlebt, sondern als das eigene Selbst: „Du bist nicht ein anderer, sondern mein Ich.“¹²

3. Die brahmanische Lehre vom Âtman ist für Ḥallāğ eine Selbstverständlichkeit: „O tiefster Seelenkern! Wer macht dich so fein¹³, daß du der Einbildung jedes Geschöpfes entschlüpfst, du,

ist aber diese „Weltsumme“, insofern er deren: ʿain = Ursubstanz darstellt (s. o.), d. h. deren Träger, zu dem sich die „Fülle“ und „Summe“ der individuellen Einzel-dinge verhält wie ein Akzidens zu seinem Träger, und „Namen und Eigenschaften“ — auch mit diesen Worten wird die Welt genannt — zu ihrem Substrate. Dann ist die „Summe“ der Phänomenendinge eine und dieselbe Ureinheit und absolute Einheit (waḥdāniyah), die die relative Einheit (ʿaḥādiyah), d. h. die Vielheit der Welt-dinge auf sich konzentriert und dadurch zu einer Einheit macht. Als Zentrum der Vielheitswelt ist Gott selbst dann diese „relative Einheit“. Diese Ideen sind kennzeichnend für Ġunaid: Horten: Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik: Phil. Jahrb. 1926; 39, 44—61, von R. Hartmann total mißverstanden: TB. 18, 49—53. Von Gott als der Fülle, die in sich alle Wesen konzentriert, reden die Brahmanen: HMu. 21 ff. Sie ist die „Allheit“, auf die der Blick des Sehers sich richtet: 23, 5 ff. NU. 17. 4. 26; Nr. 16; S. 2.

¹² لست غيري lasta ġairi = „Du, Gott, bist kein anderer als ich“. Die Wiedergabe M.s, P. 526, 4 u.: „Du bist nicht mehr ein anderer als ich“ unterschiebt den Gedanken, daß Gott zuvor „ein anderer“ war und dann zur Identität mit dem menschlichen Ich gelangte, während die Lehre des Ḥallāğ besagt, daß Gott urwesentlich und immer die Identität aller Dinge ist, weil er deren metaphysische Tiefenschicht darstellt. Er war niemals „ein anderer“. Die „Grenze der Trennung“, die oben erwähnt wurde, ist die Peripherie der Phänomenenwelt, die sich wie ein „Schleier“ um das Zentrum, die Gottheit, legt. Sie stellt keine Eigen-substanz dar, durch die eine Zweiheit in der metaphysischen Schicht gegeben wäre, sondern nur eine Umkleidung des Urseins, die aus Akzidenzien besteht. Die Leugnung des „Andern“ ist für den Brahmanismus bezeichnend: HMu. 19, 8; A. 3: Leugnung des „Zweiten“; 20, 9 ff. gleichbedeutend mit der Thesis von der „Ureinheit“: Phil. Jahrb. 39, 44—61.

¹³ سِرّ sirr = „Seelenkern“, „Seelengrund“ ist der Âtman, der mit dem Brahman gleichbedeutend ist und daher hier als das Urwesen selbst angerufen werden kann, als die Urwesenheit, die sich in allen Dingen der vergänglichen Welt manifestiert, dabei aber dem Erkenntnisvermögen des irdischen Menschen entgeht, nur der Gnosis, und auch dieser nur ahnend, erreichbar. Die „Feinheit“ dieser Substanz ist mit der „Feinheit“ zu vergleichen, die Uddālaka Âruṇi in allen Dingen sieht: HMu. 36: anima = auch dem: maʿnā zu vergleichen, der terminologisch eine „feine, unkörperliche Substanz“ bezeichnet: NU. 25. 7. 25; Nr. 30, S. 2 u. M. übersetzt ungenau: „conscience“ = Gewissen, das jedoch nach T. III, 11 nur die Phänomenenoberschicht unseres Ich ausdrückt (qamir), unter der die Tiefenschicht des sirr = „Seelengrundes“ ruht. Von ihm ruft Ḥallāğ als echter Brah-

der du, zugleich sichtbar und verborgen, dich in jedem Dinge aus dem Hintergrunde desselben manifestierst.“

4. Wir haben nunmehr die Tatsache, daß der eigene Seelenkern mit Gott, der „Summe“ und „Fülle“ der Welt, identisch ist und daß er wie Brahman-Gott selbst durch alle Dinge „hindurchleuchtet“, sich in ihnen manifestierend, indem „Gott kein ‘anderer’ ist als mein Ich“. Damit ist ersichtlich, wie nahe diese Lehren denen stehen, die das eigene Selbst, den Âtman als die Weltfülle betrachten.¹⁴

5. Es gibt keine *unio transformans* von zwei metaphysischen Substanzen, die jede für sich zunächst selbständig wären und dann zur Vereinigung gelangten. Es besteht nur eine Uridentität mit dem Urwesen, und diese muß durch mystische Tiefenschau erfaßt werden. Wer nur in der Phänomenenschicht verweilt, d. h. in der Sinnenwelt, erlebt diese metaphysische Schicht des Welthintergrundes nicht, obwohl sie immer und notwendig besteht. „Getrennt sein von Gott“ bezeichnet demnach: ihn nicht sehen, obwohl er metaphysisch vorhanden und zugegen ist. Sobald der Phänomenenschleier fällt, ist diese Uridentität erschaut, der nie ein metaphysisches „Getrenntsein“ vorausgegangen war.¹⁵

6. Hallâğ erlebt sich als echter Brahmane als das „Er“ (oder „Es“) = das Ursein, Gott, selbst. Nichts scheint deutlicher und eindringlicher betont als dieser Gedanke. Dieses „Er“ ist die Tiefenschicht der Welt, das „Urindividuum“, *‘ain*, das in allen Sinnen dingen als der metaphysische Hintergrund geschaut wird. Damit haben wir das bekannte: *Tat tvam asi* wortgetreu in der islamischen Mystik aufgewiesen. Der Grundgedanke der Brahmanen wird von

mane aus: „Dies ist mein *sirr* = Seelengrund, und dies zugleich Urwesenheit“. Zum: *sirr* = Âtman, vgl. HMu. 12, 10 ff. 14, 1 u. 20, 15 f. 21 u. 22, 24, 4, 13 f. 26, 19: der *sirr* ist der „metaphysische Kern der Menschenseele“ 28, 7 u. 30; vgl. R. Otto I. c. 67.

¹⁴ HMu. 21, 4 u: „Alles sieht er an als das Selbst“. Dieser *sirr* findet sich mit dem „Herzen“ (*qalb*) beständig identifiziert, ebenfalls eine Gepflogenheit der Brahmanen: ebd. 22, 8 f. Die wurzelhafte Gleichheit dieser Gedankenwelten ist damit aufgewiesen.

¹⁵ Der Grundfehler M.s besteht in seiner Annahme einer „union transformante“, P. 526 u., die er trotz der deutlichsten monistischen Texte, die unübersehbar zahlreich sind, aufrecht erhält und deren Bilder er beständig in diese Texte hineinliest; vgl. Nu. 15. 11. 25; Nr. 46; S. 3: „Das Nirvana“ 6. 3. 26; Nr. 10: „Die Religion in östlicher Beleuchtung“. Die folgenden Punkte beleuchten einige Linien und Auswirkungen dieses Grundgedankens.

Ḥ. so deutlich wiedergegeben, daß man an eine wortgetreue Entlehnung denken darf.¹⁶

7. Nunmehr wird die rätselhafte Formel des هو هو huwa-huwa = „Er-Er“, „Es ist Er“, „Er ist Es“, „Es ist Es“ einsichtig. Jede Manifestationsform des Urwesens ist huwa-huwa = d. h. ist als „ein Es dieses Er“, das Ur-Er = Gott. Alle Propheten sind dann dieses „Er-Er“; aber nicht nur sie, sondern ebensogut alle Dinge, in denen Gott in die Erscheinung tritt und sich den Menschen z. B. durch Adam oder selbst Satan kundgeben will. „Dieses ist jenes“, tad etad lautet die brahmanische Prägung.¹⁷

8. Bei Ḥallāğ nimmt dieses Er-Erleben eine besonders typische Wendung, wenn man es mit dem Ich-Erleben des Bisṭāmī vergleicht. Das brahmanische: „Dies bist du“ oder „dies bin ich“ und „dieses ist jenes“ wird bei Ḥ. zur Vernichtung des Ich. Bisṭāmī hatte die Formel geprägt: „Lob sei Mir!“, indem er sein eigenes Ich an die Stelle Gottes setzte in der islamischen Formel: „Lob sei Gott!“ Dies war für Ḥ. unerträglich; denn das einzelne Ich muß das unendliche Er werden, das Urwesen, dem die Schranken des Ich nicht anhaften können. Bisṭāmī war bei der Âtman-Lehre stehen geblieben, die in dem Âtman das Weltall erblickt, und hatte dabei den Âtman als sein Ich gefaßt. Tiefer als Bisṭāmī dringt, wie es scheint, Ḥ., indem er das bewußte Ich in das Er auflöst.¹⁸

9. Das „Du“ Gottes wird dadurch zum Ich, und beide gehen in dem „Er“ auf, dem Urgrund der Welt. Ḥallāğ, T. V. 11, steigt

¹⁶ „Ich bin Er“ ist das Grundmotiv der T. I, 14. II, 5. III, 8. 9. 11. V, 11. VIII, 7, IX, 2. X, 15. XI, 23. huwa = tat. Im Munde des Meisters an seinen Novizen lautet es: „Du bist Er“, „Du bist Es.“

¹⁷ Auch hier könnte man an eine wörtliche Entlehnung denken, die nicht direkt von Ḥallāğ zu stammen braucht: HMu. 26, 22. T. 129f. P. 517, A. 1 zu eng auf die Propheten und Verkünder eingeschränkt. Es handelt sich in dem: huwa-huwa um eine Weltformel weitesten Ausmaßes und ist zusammenzustellen mit dem: lâ huwa illâ huwa, T. XI. 23: „es gibt kein 'Er' außer dem Er = Gott“ oder: „es gibt kein 'Es' außer dem Es“, das die metaphysische Tiefenschicht der Welt bedeutet.

¹⁸ T. 177. P. 851, A. 3. T. V, 8—10. Die menschliche Person bildet gleichsam eine Scheidewand zwischen Gott und dem Mystiker, solange sie aufrecht erhalten bleibt. Dies ist die „Zweiheit“ der Flügel, mit denen Bisṭāmī fliegen will und die er nach dem Rate des Ḥallāğ aufgeben muß. „Bisṭāmī fragte mich über die Reinheit“, P. 856 zu Nr. 9 willkürlich von M. mit „paix“ übersetzt. „Ich, Ḥallāğ, antwortete ihm: Schneide einen deiner beiden Flügel mit der Schere des Nirvana, der Vernichtung ab“. Bisher ist dieser Text unverstanden geblieben.

zu Gott empor und stellt an ihn die Frage: „Wer bist du?“ Gott antwortet: „Du!“¹⁹

10. Nun verstehen wir das Brahmāsmi²⁰ des Hallāğ, das in der arabischen Wiedergabe lautet: 'Ana-l-ḥaqq = „Ich bin Gott, die Urwahrheit“. Gott ist das Urindividuum, die Ursubstanz der Welt (نات *dāt*), neben der es keine zweite Substanz gibt, sondern nur Schemen, Akzidenzien, „Eigenschaften und Namen“ und „Grenzumzeichnungen“ (رسم *rusūm*). Die Phänomenenoberschicht des Bewußtseins (ضمير *ḍamīr* T. III, 11) ist nicht das eigentliche Ich unseres Wesens. „O du Ahnender, Meinender! Glaub' nicht, ich sei dieses Phänomenen-Ich des Jetzt, der Vergangenheit und Zukunft.“ Dieses Schemen-Ich hat eine metaphysische Tiefenschicht, den *sirr* = „Seelenkern“, *Ātman* und dieses „Ich ist Er“, T. II, 5, 6.

11. Aus diesen Grundsätzen folgt für Hallāğ die These von der Māyā-Welt. Sie ist nicht einmal eine philosophische „Folgerung“ aus der Lehre von der Ursubstanz, sondern die Formulierung eben dieser Lehre von der Blickeinstellung der Geschöpfeswelt aus gesehen. Wenn nur eine einzige Ursubstanz, 'ain, besteht, sind alle uns sichtbaren Individualdinge der Umwelt Scheinsubstanzen.²¹

¹⁹ Der brahmanische Gebrauch von „Herz“ tritt hier bei H. auf: „Mit meinem Herzen sah ich Gott“, *qalb* = *sirr* = *Ātman*, in dem die Uridentität aller Wesen geschaut wird: HMU. 22, 8 ff. 24, 7 ff.; denn „ah! zweifellos ist mein Ich Er = Gott“, P. 547 zu II. Eine Aufrechterhaltung des Ich, P. 857 zu 11—12, A. 2, soll damit nicht gemeint sein. Gott ist das Urindividuum, 'ain, in dem alle Wesen uridentisch sind und die gemeinsame metaphysische Wurzel besitzen. Deshalb ist Gott das Ich und Du des Mystikers. Die Rollen sind vertauscht in dem brahmanischen Gespräche Gottes mit der Seele, HMU. 25, 15: „Wer bist du?“ So fragt Gott, worauf die Seele antwortet: „Eines jeglichen Wesens Selbst bist du, und was du bist, das bin ich“.

²⁰ Schon Heiler hatte, HMU. 24—26. 1925 die brahmanische Natur dieses Ausspruches gesehen, und noch 1926 bringt es Schaefer, J. 15, 123, A. 1, fertig, zu behaupten, die „Vermutungen Hortens“ — sie beziehen sich auf indische Einflüsse — seien „erledigt“ und „unbewiesen und unbeweisbar“. Die köstliche Tragik dieser Pseudokritik wird nun noch durch die Einblicke von R. Otto verstärkt, s. o. Die Ureinheit des: Brahma-ātma-aikyam ist bei Hallāğ nicht als „Monotheismus“, wie M. es will, mißzuverstehen, und es ist nicht angängig, diesen Grundirrtum als Gipfel der Wissenschaft mit schwärmerischen Lobeserhebungen, J. 15, 117 ff., zu überschütten, ohne auch nur eine einzige der Hunderte von Fehlübersetzungen M.s einer Kritik zu unterziehen.

²¹ Die menschlichen Personen werden in ihrer Körperlichkeit und phänomenalen Außenseite „Schemen“, 'aškāl genannt, T. II, 2. 4. IV, 4; vgl. I. 30, 14 oder hayakil = „Tempel“, d. h. leere Gehäuse, Formen, s. HMU. 15, 2; denn neben der einzigen Ursubstanz kann es „kein zweites außer ihm, kein anderes, von ihm

12. Lichtvoll tritt sodann die Subjekt-Objekt-Identität in die Erscheinung. Das ganze Kapitel XI der T. hat den Zielpunkt, diese Identität ins rechte Licht zu setzen und endigt mit der Formel: „Es gibt kein er außer dem Er“, Gott, und nur der kann zur wahren gnostischen Intuition gelangen, der seine Uridentität mit Gott erfaßt hat.²²

13. Wenn Gott außerhalb von Raum und Zeit steht und der *sirr* = „Seelenkern“ mit ihm uridentisch ist, so muß auch dieser Seelenkern raum- und zeitüberlegen sein. Das tiefere Ich ist, wie der bisher nicht gedeutete Vers: T. II, 6 besagt, nicht das in die Zeit verstrickte, nicht das an die Zeitphasen: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gebundene, sondern das metaphysische, das identisch ist mit dem Urindividuum, *‘ain*.²³

14. Der Unendlichkeitstraum liegt diesen Erlebnissen zugrunde und bildet eine selbstverständliche Voraussetzung der Weltbetrachtung dieser islamischen Mystik; denn die „Grenzen“, *rusûm*, entstehen als die Phänomenenschicht. Dann muß die Tiefenschicht ohne „Grenzen“ sein, d. h. unendlich. Das Nirvana ist daher der Wegfall dieser Phänomenengrenzen und damit die Wiederherstellung der metaphysisch notwendig und wesenhaft gegebenen Unendlichkeit, eines Zeichens des Göttlichen. Der Begriff der Uridentität im metaphysischen Individuum, *‘ain*, enthält ebenfalls diesen Grundgedanken, da in diesem alle Dinge wurzeln, indem sie von ihm umfaßt werden. Gott ist der unendliche²⁴ „Träger“ der Welt als der substanzlosen Scheinvielheit, *Mâyâ*.

15. *Ḥallâğ* betont das „Alleinsein“ Gottes besonders eindringlich. Wenn die Welt, die uns als „außergöttlich“ erscheint, nur Inhärenzcharakter besitzt, nur akzidentelle Natur, so kann Gott nicht anders bezeichnet werden als: „Es gibt keine Welt neben ihm.“²⁵

Verschiedenes“ geben. Die Sinnenwelt wird damit als Schein erklärt und substanzlos, akzidentell, nicht in sich bestehend, sondern nur inhärierend jenem Urindividuum, *‘ain*.

²² Es ist überflüssig, die einzelnen Belege aus den Upaniṣaden zu sammeln: HMU. 15, 8. 19, 9f.

²³ Verwandtes: HMU. 20, 20.

²⁴ HMU. 20, 20. Da durch den Begriff der „Grenze“ die Phänomenenwelt konstituiert wird, kann von einer „Begrenztheit“ Gottes nie die Rede sein. NU. 6. 3. 26; Nr. 10; S. 2: 17. 4. 26; Nr. 16; S. 2: über *Rûmî*, der dieselben Gedanken formuliert.

²⁵ Ein urbrahmanischer Gedanke: HMU. 15, 10ff. 19, A. „allein ohne ein zweites“ war *Brahma* und, I. 29f., so ist der Mystiker und Gott „auch jetzt noch“,

16. Das letzte Wort des sterbenden Hallāğ enthält die kürzeste Fassung dieser Intuitionen: „Der Glücksanteil des Minneekstatikers ist das Alleinsein des Ureinen.“ Das Gefühl der Wonne²⁶, das durch die mystische Schau erlangt wird, spricht sich hier deutlich aus; denn in dem „Alleinsein“ der Gottheit, in das der Mystiker durch Abstreifen der Phänomenenschicht aufgenommen wird, erlebt er das „Er“, huwa, des unendlichen Seins, in der unendlichen Fülle Gottes untertauchend, sein eigenes Ich verlierend und alle Beschränktheit hinter sich lassend.

17. Daher strebt der Mystiker die „Ruhe“ als höchste Wonne an. Er will aus dem verwirrenden Treiben der Vielheitswelt und Vergänglichkeitswelt erlöst werden. Dabei zeigt sich eine notwendige Weiterbildung. Während die Brahmanen aus der Kette der Wiedergeburten „erlöst“ sein wollen, wird der muslimische Mystiker aus der Welt der Versuchungen und Sünden „erlöst“. Beider Grundgedanke bleibt dabei der gleiche.²⁷

18. Es verdient noch hinzugefügt zu werden, daß der ekstatische Zustand von Hallāğ und der gesamten Mystik als „Gnade“, *lutf* لطف, Gottes aufgefaßt wird. Die in diesem Begriffe zweifellos vorhandenen christlichen Einstreuungen begegnen sich mit brahmanischen, und schließlich ist „Gnade“ alles, was aus der metaphysischen Schicht stammt.²⁸

19. Der Seligkeitszustand des Ekstatikers ist ein Dauerzustand; denn die Uridentität mit der metaphysischen Substanz, *‘ain*, ist

wenn man die metaphysische Schicht in Rücksicht zieht. Er ist noch so, wie in der Vorwelt, als noch keine Phänomenwelt bestand; denn diese bedeutet kein wahres Sein, und ihr Scheinsein verändert nicht die tragende Tiefenschicht der Wirklichkeit.

²⁶ Dieses „Glück“, *ḥaẓẓ ḥasb*, ist dem *ānanda* des Brahmanen gleichzusetzen: HMu. 20 u. 21—23; denn Gott ist die „Allheit“, 23, 5, der der Blick des Asiaten zugewandt ist; 26, 5 u. 27, 34 u. Nach den verfehlten Deutungen von M. ist es mir gelungen, die originale Sinngabe zu finden: PhJ. 246, 12 u. Anm. Nr. 215. Die früheren Fehldeutungen stellt M. P. 324—328 zusammen. Daß in diesem kernhaften Ausspruche ein Akosmismus liegt und damit das ganze Denken des Brahmanentums, scheint die deutsche Kritik noch nicht begreifen zu können: J. 15, 117 ff. OLZ. 28, 201, obwohl die sachgemäße Deutung schon längst vorlag.

²⁷ *sukūn* = „Ruhe“, I. 30, 15 = *sānti*: HMu 14, 8 u. 43, 6 u. und die Affektlosigkeit im Untertauchen in Gott, 41, 20, nicht zu verwechseln mit der stoischen Ataraxia, die die Gleichgültigkeit gegen die Schicksalsschläge ausspricht, einen gewissen Trotz gegen Gott, der dem Mystiker durchaus fremd ist.

²⁸ HMu. 29, 21. 30, 15. Nach Hallāğ ist das eigentliche Wesen Gottes Liebe und seine Wirkung Gnade, *talattuf* تالطف.

wesensmäßig und daher notwendig und immer vorhanden. Sie kann in der metaphysischen Schicht nie abhanden kommen. Dieselben Überzeugungen beherrschen auch das Brahmanentum: HMu. 27. Sobald das mystische „Schauen“ erreicht ist, ist diese Uridentität mit Gott erkannt und die Einheit erschaut, ebd. 18, 26. In der „Zwiesprache“ mit Gott, *munâğât-upanişad*, (?) HMu. 29, 5, wird das zum Besitze, was, T. XI, die Gnosis erstrebt und die „mystische Sehnsucht“, شوق *şauq*, اشتیاق *iştiyâq*, HMu. 11 u. verlangte.

20. Die Gedanken des Hallâğ müssen in den großen geschichtlichen Zusammenhängen betrachtet werden. Er lehnt im Prinzip die äußerlichen Vorschriften des Islam ab. Sie sind ihm وسائط *waşâit* = „Zwischendinge“, die die Seele von dem Urquell des Lebens und der Minne, *maḥabbah*, trennen. In der Grundlinie identisch ist damit der wuchtige Ausspruch des Ġilî: „Wenn ich auch nach der Vorschrift des islamischen Gesetzes ein Sünder bin, so bin ich nach dem Gesetze der Urwesenheit ein Frommer, Gott Gehorchender.“²⁹

Nur eine knappe Aufzählung beliebig herausgegriffener Punkte sollte gegeben werden. Neben diesem Sachlichen ist das Psychologische wichtig; denn es fragt sich, wie eine so ungeheuerliche Verkennung von Gedanken möglich war, wie sie bei M. vorliegt. Wenn 1. Gott als die Summe des Weltalls angerufen wird, ohne daß man sieht, daß es sich dabei um einen Pantheismus handelt, 2. wenn ein Denker, der beständig von der Uridentität mit Gott redet, in das rein zufällige und äußerliche Gedankenschema der islamischen Theologen gezwängt wird, 3. wenn dabei, P. 535, A. 4, die früher gegebenen sachlich-fachmännischen Einteilungen als „subjektiv“ mißverstanden und abgelehnt werden, obwohl sie die einzig richtige, wissenschaftliche Methode befolgten³⁰, wenn 4. M. ein Lexikon zusammenstellt, in dem nur Verweise auf Texte stehen, ohne daß ein einziger der wesentlichen Termini erklärt wird, und 5. in der Übersetzung alle Termini verfehlt werden, so daß kein

²⁹ Nicholson: *Studies in islamic Mysticism*; Cambridge 1921, 148, Vers 18 ob. Die Bemühungen M.s zwischen der älteren islamischen Mystik seit 850 und der späteren eines b. ‘Arabi 1240 + und Ġilî um 1423 wesentliche Unterschiede zu finden, sind als verfehlt anzusehen. Zum Libertinismus und Alegalismus der Mystik: HMu. 28, 8 ff.

³⁰ Diese Methode, die ich in meinen Arbeiten anwende, ist die rein logische, die nach dem objektiven Inhalt der gegebenen Begriffe vorgeht. Daß sie allein für eine exakte Wissenschaft in Frage kommen kann, bedarf keines Beweises. Verständnislos und arrogant wird sie von Schaefer, J. 15, 118, abgewiesen, der Mißgriff M.s aber als höchste Wissenschaft gepriesen.

einzig der zahlreichen Aussprüche des Hallāğ richtig wiedergegeben wird — die schwersten Sinnfehler häufen sich beständig³¹ —, wenn 6. beständig die grundlegendsten metaphysischen Begriffe — in diesen schwelgt die orientalische Mystik geradezu — durcheinandergewirrt werden³², so bedeutet dies für einen auch nur oberflächlich orientierten Philosophen Unklarheit in den Grundbegriffen. Wenn weiterhin diese Seltsamkeiten von der deutschen Kritik nicht nur übersehen, sondern als Gipfel der Wissenschaft gepriesen werden — dies unter Übergehung der bereits vorliegenden richtigen Deutung! —, so erhält man den Eindruck, daß das „geistige Band“, das die einzelnen Aussprüche des Hallāğ verbindet, nicht gesehen wird.³³

M. selbst gibt die Quelle seiner Fehldeutungen ganz offen an, P. 462. Er nennt seine Methode: *expérimentation mentale*, deutsch „Einfühlung“ und faßt sie als den sichersten Weg zur: *loyauté de pensée*. Daß die Einfühlung aber gerade der Weg ist, der von objektiver Betrachtung und Erfassung des Gegenstandes ableitet, hätte die Kritik erkennen müssen und hat M. selbst unfreiwillig durch sein zweibändiges Werk, das voller Subjektivismen ist, bis

³¹ Eine Übersetzung und Gesamtbearbeitung aller einschlägigen Texte des H. befindet sich in Vorbereitung.

³² 'ain als „Wesenheit“ gefaßt verwechselt Wesensbestimmtheit mit Daseinsform, ebenso: dāt als „essence“, ḥaqīqah als Realität, Wirklichkeit ist Verwechselung von ontologischer Wesenheit mit wuğūd = Dasein, qadīm als absolut; es bedeutet anfangslos und kann trotzdem erschaffen sein — von M. gelegentlich auch als „unerschaffen“ gegeben! —, kaun als Materie, Verwechselung mit māddah, kaiffiyah als Analogie; es bedeutet: Eigenschaft, ġihat als Auffassungsweise; es bedeutet: räumliche Richtung, Verwechselung mit wağh, 'azal als: *prééternité*, ein logischer Selbstwiderspruch; es bedeutet die Ewigkeit Gottes, die keine Aufeinanderfolge von Phasen kennt — im Gegensatz zur daimūmiyah. Es entstehen Neuworte wie: *unicité*, *moneité* als Spielformen der *unité*, ohne daß die aus Paralleltexten durchaus klaren Sinnverschiedenheiten angedeutet würden. In dieser Weise ist das „Lexique“ nicht nur unbrauchbar, sondern in allen Wesenspunkten grundverfehlt. Zweifellos ist aber für jeden Kenner philosophischer Inhalte, daß eine Auseinandersetzung solange durchaus fruchtlos bleiben muß, als die elementarsten Grundbegriffe der Metaphysik ahnungslos verwechselt werden, z. B. die Begriffe, die die Linie des Wesenhaften wiedergeben, mit denen, die die Linie des Daseins und seiner Formen zum Ausdruck bringen.

³³ Hallāğ wird von einem islamischen Geschichtsschreiber als *mutakallim* bezeichnet, wohl in dem Sinne, daß er Glaubensinhalte spekulativ behandelt. Wenn daraufhin M. dessen Gedanken in das Prokrustesbett des theologischen Schemas zu spannen unternimmt, ohne die Einteilung nach den vorliegenden Ideen des Hallāğ selbst einzurichten, so bedeutet dies ein wesentliches Versehen.

ins einzelnste erwiesen. Ausschließlich exakteste logische Begriffsbildung, die sich nicht an peripheren Umständen, sondern zunächst an den Sachverhalten selbst orientiert, ist der Weg zur „loyauté de pensée“ und zur wahren Wissenschaftlichkeit, die allein zur Diskussion berechtigt. Statt dessen wird die expérimentation mentale von Schaefer³⁴ in den Himmel erhoben, J. 15, 134.

Die zweite Fehlerquelle ist das Vorurteil, Ḥallāğ müsse als ein aus dem Innersten des Islam herauswachsender Mystiker verstanden werden. Sonst ergäbe sich der Vorwurf der Unaufrichtigkeit. — Daß ein solcher Vorwurf selbstverständlich nicht in Frage kommen darf, ist zuzugeben. Daß er nicht in Frage kommt, auch bei dem brahmanischen Denken der gesamten liberalen Mystik des Islam, dürfte einsichtig sein; denn subjektive Ehrlichkeit und objektiver Bestand der Denkinhalte aus Fremddeuten sind zwei ganz verschiedene Welten.³⁵

Die Brahmanen haben als Philosophen erster Größe zu gelten. Die metaphysische Schau des Ḥallāğ, die sein ekstatisches Erleben widerspiegelt, steht ihnen an Monumentalität nicht nach, und es bedeutet eine Herabsetzung dieses Genius, wenn man seine Gedanken den primitiven Formen des Altislam im wesentlichen gleich setzen möchte. Die Wissenschaft wird den Bemühungen M.s stets Dank wissen für die Herbeischaffung eines reichen Stoffes über Ḥallāğ. Als etwas anderes denn als Stoffsammlung kann seine Arbeit nicht

³⁴ In ähnlich dilettantischer Weise bespricht ein Außenstehender meine PhJ.: OLZ. 1925; 513f., eine Besprechung, die eine zusammenhängende Kette der schlimmsten wissenschaftlichen Ungeheuerlichkeiten darstellt.

³⁵ Wichtig ist es ferner, zu betonen, daß Ḥallāğ sich mit ganzer Seele dagegen sträubt, die islamische Theologie anzuerkennen, daß er sie aufs kräftigste als Fehlwissen bekämpft und daß er dies tun muß, um sein Prinzip der Gnosis der Theologie gegenüber aufrecht zu halten: T. I, 4. 13. 17, X, 23: der fahm = das theologische Erkennen mit seinen diesseitigen Mitteln; XI, 8—16. 21—24. T. 81, 3. 84, 8. Zudem werden die wasait = die positiven islamischen Vorschriften als Hemmnisse der Gottvereinigung ausgeschaltet: T. VI, 24; 170, 2 a. P. 624. L. 86, 1. Damit ist der Theologie des Kalām der erbitterteste Kampf angesagt. Wenn trotzdem Ḥallāğ, zumal in einer so grundlegenden Frage wie der Einteilung seiner Gedankenwelt, als Kalām-Theologe behandelt wird, so ist das eine Seltsamkeit europäischer Wissenschaft, und wenn ein Teil unserer orientalistischen Kritik diesen Wesensfehler M.s als Höhe der Wissenschaft preist, so verdient dies, als Kuriosum der Geschichte der Kritik notiert zu werden. — In dem „theologischen Schema“ ist keine Schublade für den brahmanischen Gottesbegriff und die Seinsschichten. So verschloß sich M. selbst den Blick für diese grundlegendsten Tatsachen.

angesprochen werden. Die exakt wissenschaftliche Durchdringung muß später folgen. Sie wird den schöpferischen Genius Ḥallāğ in weit größeren Ausmaßen und ganz anderen ideengeschichtlichen Beziehungen erscheinen lassen, als sein jetziges Bild vermuten läßt, das ihn als altgläubigen Muslim zeichnet.

II.

Bistāmī.

Bistāmī ist ein noch völlig unsicheres Tasten des persisch-islamischen mystischen Denkens, das uns erst verständlich wird, wenn wir die Folgezeit mit ihrer größeren Klarheit vor Augen haben. Nachdem wir Ḥallāğ verstanden haben, können wir durch Rückschlüsse auf die ältere und rätselhaftere Periode von Bistāmī gelangen, indem wir aus den deutlicheren Formbildungen um 900 auf die werdenden und in ihren Umrissen weniger faßbaren Formen um 850 schließen, aus der Wirkung zur Ursache aufsteigend. Gerade das erste Ahnen der um 850 neu auftauchenden Welt indischer Metaphysik zu beobachten ist von einem unvergleichlichen Reize und als Keimformen von Ideen viel fesselnder wie die fertigen, ausgefeilten Stile der späteren Zeit, über deren Sinn kein Zweifel bestehen kann. Die erste Formung, die indisches Weltsehen im islamischen Geiste hervorrief, ist gerade in ihrer Unklarheit das markanteste Zeugnis eines in ungeahnte Tiefen strebenden und von überwältigenden Blicken entzückten Geistes, der seiner selbst noch nicht sicher geworden ist und sein neues Schauen in keine adäquate Formel zu bringen weiß.

Die Periode um 850—860.

Der älteste Text ist der des „Nichtseins“ und in seiner Gestaltung so beschaffen, daß schon um 900 Kommentare versucht wurden, die offenbar die Gedanken dieser Folgezeit in ihn hineinlegen, während wir versuchen müssen, seine originalen Ideen trotz der Verschüttung durch diese Kommentare wieder zum Leuchten zu bringen. „Ich schaute auf die Ebene des Nichtseins, laisiyah, und flog³⁶ zehn Jahre unaufhörlich in ihr, so daß ich mich von dem Nichts³⁷, laisa, bewegte in dem Nichts durch das Nichts.“

³⁶ „Fliegen“ ist der typische Ausdruck für die ekstatische Bewegung des Mystikers in seinem „Schauen“ der Mysterien der Tiefenwelt; T. V, 8—10. şirtu = „ich wurde“, auch „ich reiste“ hat hier wohl nicht so sehr den Ton auf der Idee eines Erreichens des Zieles — dann müßte die Präposition 'ilā stehen — als auf

Zum Verständnis dieser Worte ist vor allem hervorzuheben, daß B. in ihnen eine zehnjährige Periode seiner geistigen Entwicklung schildern will. Was in diesem keimenden mystischen Bewußtsein an positiven Aufstellungen „fehlt“, darf aus den Äußerungen der späteren Perioden nicht einfach ergänzt und in diese Frühperiode hineinverlegt werden. Was die zweite Periode „Neues“ bietet, ist für diese als nicht vorhanden anzunehmen.³⁸

Folgende überaus wichtigen Punkte sind in dieser Weltanschauung des „Nichtseins“ hervorzuheben: 1. was später als *Mâyâ* benannt wird, heißt hier „Nichts“; 2. was später als „Grenzen“ gefaßt wird, die die individuellen Dinge umzeichnen und dadurch als individuelle konstituieren, besteht hier noch nicht; 3. das Bedeutsamste aber scheint zu sein, daß kein Ursein genannt wird. Was die spätere Zeit „Urwesenheit“ nennt, ist in dieser nicht vorhanden. Weder eine positive noch eine negative Aussage wird über die Brahman-schicht formuliert. Dies scheint mir ein typisches Kennzeichen des Buddhismus zu sein. Daß in dieser Nichtseinsformel eine Leugnung Gottes ausgesprochen sei, ist nicht anzunehmen; denn B. gilt in allen seinen Perioden als ein Heiliger des Islam und seine Äußerung auch dieser ältesten Periode wird als ein religiöses Erleben und Schauen zitiert und gewertet.

Ein zweiter Text dieser ersten Periode gibt eine beachtliche Verschiedenheit. „Zu Anfang des Weges, den ich zu seiner Ureinheit³⁹ zurücklegte, wurde ich ein Vogel, dessen Leib der relativen Einheit⁴⁰ entnommen war, während seine beiden Flügel dem Gebiete

der Bewegung, ohne daß ein letztes Ziel genannt wird. Es wird nur Ausgangspunkt, Substrat und Raum der Bewegung genannt, nicht aber das Ziel.

³⁷ L. setzt dreimal „nein“ statt „Nichts“. Im Originale soll jedoch nicht die logische Verneinung ausgesprochen werden, sondern das Nicht-Bestehen von Wirklichkeiten in der Außenwelt. B. „schaut“ auf die Welt, „fliegt“ über sie geistig und ekstatisch dahin und will nun über ihren Seinsgehalt Aussagen formulieren.

³⁸ Es ist daher verfehlt, diese Worte mit den Äußerungen der zweiten Periode zusammen als ein Ganzes zu nehmen; L. 248. In B.'s Erleben selbst bedeuten diese „Nichtseins“-Worte eine in sich abgeschlossene und von der folgenden Periode zu unterscheidende Weltanschauung.

³⁹ Für die verschiedenen Formen der Einheit verwendet M. verschiedene Termini, jedoch ohne deren Sinnverschiedenheit anzugeben. „Ureinheit“ = *unicité*, von der aber nicht deutlich wird, daß in ihr das Weltall substantiell 'eins' ist wie im Brahman; L. 248 zu III.

⁴⁰ Eventuell: „dessen Leib zur relativen Einheit gehörte“. L. „dont le corps est monéité“, ohne daß der Unterschied von *monéité* und *unicité* deutlich gemacht

der ewigen Fortdauer entstammten. Unaufhörlich flog ich in dem Luftraum der Eigenschaft⁴¹ zehn Jahre, bis ich zu einem Luftbezirke gelangte, der hundert Millionen mal so groß war als der erste.“⁴² Der Wortlaut dieses Ausspruches stammt aus der folgenden Periode, von der aus B. auf seine erste zurückblickt und den Terminus «Eigenschaft» für das setzt, was er früher «Nichtsein» nannte.

Daß es sich um dieselbe Periode für B. handelt, beweist die gleiche Angabe der zehn Jahre. In dieser hatte B. seinen Blick nur auf die Phänomenenwelt gerichtet, die ihm als eine Summe von „Eigenschaften“, d. h. Akzidenzien erschien, eine substanzlose Welt! Schärfer kann der Akosmismus nicht bezeichnet werden. Wir befinden uns demnach schon in denselben Ideen, die Ḥallāğ mit dem Terminus 'aškāl = „Schemen“ kennzeichnet. Das Urwesen, Brahman und die „Urwesenheit“ taucht in diesem Bilde nicht auf. Nun wird es uns möglich, den Sinn des „Nichtseins“ besser zu fassen. Er kann nur die Leugnung der Substanzialität innerhalb der Phänomenenwelt sein. Die Welt Dinge erscheinen als Akzidenzien, die innerhalb ihres durch die Sinneswahrnehmung gegebenen Seinskreises keine Substanz trägt. In unserer Erfahrung ist uns eine Substanz nicht gegeben. Wir können demnach nur aussagen, die Welt sei eine Fülle und ein Gefüge freischwebender Eigenschaften und Vorgänge. Daß diese in einer Substanz ruhen und von einem Träger und Subjekt bewirkt würden, können wir nicht erkennen.

Das dreifache Nichts, das in so außerordentlicher und klassischer Schärfe den Mâyâ-Charakter der Sinnenwelt unterstreicht, beleuchtet die Thesis, daß 1. Ausgangspunkt, *min*, 2. Medium, *fî*, und 3. tragende Schicht, *bî*, der ekstatischen Bewegung B.s kein wirkliches Sein besitzen und daß demnach das ganze Leben des Sinnesmenschen sich in Täuschungen⁴³ bewegt.

würde. Auf die Zweiheit der Flügel spielt Ḥallāğ T. V, 8f. an. Sie bedeutet die Zweiheit von Subjekt und Objekt, d. h. Mystiker und Gott, und Ḥallāğ verlangt von B., er solle diese Zweiheit durch Aufgabe seines Ich in eine Einheit verwandeln.

⁴¹ L. „similitude“, Verwechslung mit *maṭal*, *maṭaliyah*. Dadurch wird der Sinn des Originals verwischt; denn dieses will die Akzidenznatur der Phänomenenwelt bezeichnen, was durch „Ähnlichkeit“ nicht geschieht.

⁴² L. verfehlt: „tant que je me trouvai dans les mêmes airs cent millions de fois“.

⁴³ Der „Trug“, ^وخدعة *hud'ah*, l. 384, 17, der Sinnenwelt ist in seinem metaphysischen Sinn als „Substanzlosigkeit“ sicherlich nicht identisch mit der altislamischen und christlichen Idee der Wertlosigkeit und Vergänglichkeit der Dinge, die in diesen Kreisen im moralischen Sinne verstanden wird. Den „Trug“ der die Sinnlich-

Die Periode nach 860.

Die zweite Periode B.'s ist durch den Terminus „Verlieren“ gekennzeichnet. Die extreme und negativistische⁴⁴ Leugnung der individuellen Substanzen der Welt, dieser Akosmismus, der nicht einmal von „Phänomenen“, „Individuationen“ und „Grenzen“ spricht, die die Dinge unserer Umwelt konstituieren, war für den Islam unannehmbar. Die Lösung konnte nur die sein, daß man zur positiven Aufstellung eines Urseins kommen mußte und ebenso einer Phänomenenwelt, die von jenem getragen wird. Freilich gibt es keine dauernden Substanzen „neben“ Gott. Aber von den Phänomenen, die wir um uns sehen, müssen wir *positiv* aussagen, daß sie „Grenzen“ haben, die die Vielheit der Sinnendinge erklären und verständlich machen.

Vom Negativismus seiner ersten Periode gelangt B. zum Positivismus seiner zweiten, und damit verläßt er seinen buddhistischen Ausgangspunkt und entwickelt sich zum Brahmanismus. Den Phänomenendingen legt er nunmehr eine „Ureinheit“ unter, indem er den *توحيد* Tauḥid = die Ureinheit⁴⁵ der Welt in einer letzten

keit des Menschen verlockenden materiellen Substanzen der Welt verbindet keine gerade Linie mit dem „Trug“ der substanzlos schwebenden Phänomene der Welt eines B. Eine ganz neue Welt, eine indische, ist mit B. in den Islam hineingeflutet. Die „Entwicklung“ weist einen deutlichen Bruch auf.ḡ Ḡunaid kommentiert das „Nichts in dem Nichts“ des B., I. 347, 15, nach seinem späteren Standpunkte als das zweite Nirvana, in dem der Mensch das erste Nirvana überwindet. Zuerst wird der Mystiker der Sinnenwelt entrückt und dann diesem seinem ersten Entrücktsein. In der Phase des Entrücktseins von der Sinnenwelt bleibt der Mensch noch seiner selbst als Subjekt bewußt, das Gott als dem Objekte gegenübersteht. Durch das zweite Nirvana wird auch diese Zweiheit überwunden, so daß die völlige Uridentität mit Gott eintritt. Die Übersetzung aller Aussprüche B.'s und ihrer kommentarischen Deutungen aus der Folgezeit, um 900, liegt handschriftlich vor.

⁴⁴ Der Negativismus, der deutlich durch das *laisa* = „es ist nicht“ aufgestellt wird, ist ein Kennzeichen des Buddhismus, *taḍyī* = „verlieren“, „zum Verschwinden gebracht werden“ und „bringen“, aktiv und passiv, enthält als Voraussetzung die Idee der „Grenzen“, die der Gegenstand dieses Nirvanavorganges des „Verlierens“ und „Verschwindens“ sind. Sie werden nicht genannt, aber vorausgesetzt. Die Schemendinge kommen „in Verlust“ und „verschwinden“, indem ihre „Umrisse“ fortfallen.

⁴⁵ Tauḥid ist ein an Klarheit nicht zu übertreffendes Beispiel dafür, daß derselbe Terminus wesensverschiedene Weltlehren decken kann. Im Altislam bedeutet er, daß neben Allah kein zweiter Gott, der Finsternisgott des Dualismus, bestehe, in der Mystik eines B., daß die Vielheitswelt der gegeneinander abgegrenzten Dinge von einer einzigen Substanz getragen wird. Dies ist klarer Monismus. Der Kritik, die den monotheistischen Fehldeutungen der islamischen Mystik blind-

Substanz, dem Brahman bekennt. „Dann⁴⁶ schaute ich herab auf das Verlieren⁴⁷, und dies ist die Ebene der Einheitsschau, Einheitslehre, Tauḥīd“. Dieser Text ist, vom geschichtlichen Blickpunkte gesehen, nicht inhaltlich, der bedeutsamste der ganzen islamischen Mystik, I. 387, 14. Er wird durch den Paralleltext I. 384, 15 bestätigt: „Dann flog ich unaufhörlich, bis ich in den Raum der Ewigkeit⁴⁸ gelangte, wo ich darauf den Baum der relativen Einheit⁴⁹ erschaute“.

Der entscheidende Wendepunkt der islamischen Mystik vom buddhistischen Nirvana zum brahmanischen, vom Negativismus und Nihilismus des *laisa* zum Positivismus des tauḥīd als der unendlichen Ureinheit hat in diesen klassischen Worten seinen knappen Niederschlag gefunden. In den Kämpfen und Diskussionen in den *maǧālis*, den Hörsälen der Mystiker, die dieser Formulierung vorausgingen und von denen Quschairī noch eine Erinnerung bewahrt hat, hat sich die Wendung vollzogen, die eine große Katastrophe im Islam

lings zustimmte, ist es nicht gelungen, dieses Bedeutungsspiel, das an demselben Terminus stattfindet, zu durchschauen.

⁴⁶ In diesem „dann“, *tumma*, liegt der Begriff der Bekehrung; denn es gibt der Tatsache Ausdruck, daß die zehnjährige Periode des „Nichtseins“ als abgeschlossen betrachtet wird und nunmehr eine neue, dem Islam konformere Weltanschauung Annahme findet. Die buddhistischen Züge der ersten Periode haben zweifellos ein solches Ärgernis erregt, daß B., wohl gedrängt durch seinen ganzen Schülerkreis, der nicht klein gewesen zu sein scheint, sich veranlaßt sah, seine „negativistischen“ Thesen positiv zu ergänzen. In diesem Übergang, der um 860 stattgefunden haben mag, liegt der entscheidende und befreiende, die Krisis überwindende Schritt der islamischen Mystik. Die Diskussionen müssen sehr heftig gewesen sein; denn Ḡunaid's Worte sind überaus plastisch: „Seit zwanzig Jahren wurde der Teppich der Einheitslehre zusammengefaltet und die Menschen diskutieren nur noch über seine Borde“. B. stand im Zentrum dieser Kämpfe. Sie liegen lange vor Ḥallāǧ, dessen Bedeutung man, J. 15, 117 ff., völlig überschätzt hat.

⁴⁷ L. 248 zu II „Privation“ ohne Erklärung, wer Subjekt und Objekt sei. Die weltanschauliche und metaphysische Tiefe dieses Gedankens geht damit verloren. Zugleich läßt M. tauḥīd unübersetzt, obwohl er durch der taḍyīf eine besondere Note erhält.

⁴⁸ L. ebd. zu III „Prééternité“, das einen logischen Widerspruch enthält. Es soll die Ewigkeit genannt werden, die der göttlichen Substanz zugeordnet ist und die keine Phasen der Dauer aufweist. Sie steht damit der daimūmīyah, I. 384, 14, entgegen, die die ewige Fortdauer der Zeitphasen bedeutet. Ohne die weltanschauliche Sinnerfassung bleiben die Termini leere Worte, was der bisherigen Kritik noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

⁴⁹ L. „moneʿtē“, ohne irgendwelche Angabe des Sinnes, durch den diese Form der Einheit von der unicité und unité unterschieden wäre.

vermied und die hochgehenden Wogen der Auseinandersetzungen über den Sinn des *Tauḥīd* und Nirvana, *fanā'* ebnete.⁵⁰

Tadyī' = „Verlorengehen“ erscheint in l. 387, 14–16 in drei verschiedenen Bedeutungen. 1. B. „schaut auf die Welt Dinge“, *'ašraftu* wie ebd. Z. 12, und erkennt sie in mystischer Tiefenschau als solche, die sich „verlieren“, „auflösen“, verflüchtigen und durch dieses Transparent leuchtet ihm die Ureinheit, *Tauḥīd* auf, die mit *waḥdānīyah*, l. 384, 12 gleichbedeutend ist. Die Dinge, die in ihrer Vielheit und gegenseitigen Abgegrenztheit die Phänomenenschicht ausmachen, streifen ihre „Grenzen“ ab, und dadurch erscheint ihr metaphysischer Träger im Hintergrunde, die Ureinheit. Die Phänomenenschicht erweist sich demnach als „Schleier“, durch den hindurch die transzendente Tiefenschicht sichtbar wird. Dies ist aber vollendeter Brahmanismus, wie ihn *Uddālaka Āruṇi* nicht klassischer hätte bezeichnen können.⁵¹

2. Nachdem B. in der „gnostischen“ — er nennt sich einen *'Ārif* = Gnostiker im Sinne des intuitiv Schauenden — Weltschau der Phänomenendinge, deren akzidentellen, d. h. substanzlosen Zug erkannt hat, wendet er diese Intuition auf sich selbst an und erlebt dadurch selbst das Nirvana, und zwar in zwei Stufen. „Ich ging verloren“ bedeutet dann zunächst: „Ich verlor ebenso wie die Welt Dinge die Grenzen meines stofflich-leiblichen Seins“.⁵² 3. Die dritte Bedeutung von *tadyī'* sprechen die folgenden Worte aus: „Dann verlor ich mich von diesem (ersten) Verlorengehen durch das Nichts in dem Nichts“. Nach der ersten Stufe des Nirvana, in der die Sinnenschicht abgestreift wurde, war die Subjekt-Objekt-Zweiheit

⁵⁰ Horten: *Bistāmī* l. c. 397.2 u. 402, 7 u. ff.

⁵¹ Was es bedeutet, alle diese markanten Aussprüche in die gerade Linie des altislamischen Monotheismus einzureihen, ist der Leser nunmehr zu bewerten imstande. Die größte Revolution, die der Islam geistig erlebt hat, wird dadurch völlig zugeschüttet und unauffindbar gemacht. Es ist demnach an der Zeit, daß nach den blinden Zustimmungen der bisherigen Kritik sich auch die Stimme des Widerspruches erhebe.

⁵² l. 387, 15, Horten: B. 400, 20 ff. L. 248 zu II verwendet ohne jede Sinnerklärung die Termini: *Non* = *laisa*, *Manque* = *tadyī'* = *privation*, das im Sinne des Originals — „Verlust der unterscheidenden und trennenden Grenzen“ — wohl kaum zu erkennen sein dürfte. S. 249 wird dann diese monistische Seinschau mit dem Offenbarungserlebnis Muhammeds auf die gleiche Stufe gestellt. Freilich wird der *Tauḥīd*, der klassische Terminus des Monotheismus, auch hier verwandt. Er besagt jedoch, nachweislich aus dem Kontexte, die Einsubstantialität der Welt, nicht die Leugnung des zweiten Gottes.

bestehen geblieben. Auch diese muß der Ureinheit weichen. Sie löst sich im Brahman auf. Dabei ist es bezeichnend, daß auch hier wieder das *laisa* auftritt. Es kann nichts anderes bezeichnen als die Substanzlosigkeit in der Phänomenenschicht. „Durch das Nichts ging ich verloren“, d. h. meine Akzidenzien lösten sich auf, ohne daß ein Träger in dieser Oberschicht der Welt der Individuen übrig blieb.⁵³

Im Paralleltex te, l. 384, 15 tritt die „Ewigkeit“ für die „Seins-einheit“ توحيد *tauḥīd* ein⁵⁴, so daß B. „das Verschwinden“ der Grenzen der Geschöpfeswelt auf dem Substrate der „Ewigkeit“ sieht, indem die Welt dinge in der „Ewigkeit“ in diese als Substrat hinein versinken. Dann ist mit „Ewigkeit“ das ewige Ursein selbst bezeichnet, nicht nur dessen Dauer. Da in diesem Ewigkeitssein alle Weltvielheit zu einer „relativen Einheit“ احدى *ʾaḥadiyyah* zusammen genommen wird, kann B. in „der Ewigkeit den Baum der relativen Einheit“ erblicken, indem er in Gott gleichsam die Wurzel der Weltvielheit erschaut.

Es ist einleuchtend, daß in diesen monumentalen Worten die Gedanken der Folgezeit eingeschlossen sind. Es werden andere Formulierungen auftauchen, neben die *waḥdāniyyah*, die „absolute Einheit“ tritt der *ʾifrād* = das Alleinsein Gottes, der ohne Wirklichkeitswelt besteht; aber die Grundgedanken sind schon von B. gefunden. Sie sind an sich nicht „mystischer“ Art im eigentlichen Sinne und

■ Das markante ب = bi = „durch“ bezeichnet diesen Träger, auf dem die Phänomenenschicht ruht. Die Auflösung geschieht „auf Grund“ des Nichts und „durch das Nichts“, so daß B. in der Phänomenenschicht hinter den Akzidenzien keine geschöpfliche Substanz erblickt, die neben Gott bestehen bliebe. Das „sich Verlieren“ mündet demnach in die „Ureinheit“, die Ursubstanz. Hinter dem „Nichtsein“ steht das unendliche Ursein als Tiefenschicht der gesamten Phänomenenwelt, ein klassischer Ausdruck für den Brahmanismus.

⁵⁴ ʾazaliyyah = ʾazal l. 14, 18; denn der *tauḥīd* ist „das Ausgewischtwerden des vergänglichen Seins in der Ewigkeit“, die klassische Formulierung des brahmanischen Nirvana, von der gesamten späteren Mystik angenommen. In diesem Ausspruche sind die brahmanischen Seinsschichten lichtvoll hervorgehoben: Schicht I: Ewigkeit, Schicht II: *kaun* = das in Bewegung befindliche und daher in der Zeit und Vergänglichkeit stehende Sein der Welt. Durch das „Ausgewischtwerden“, *maḥw*, versinkt diese wieder in die „Ewigkeit“, in der sie in der Präexistenz war und aus der sie zum zeitlichen Dasein hervorgegangen ist, den Kreislauf des Weltprozesses vollendend. l. 29, 2 setzt den „Sinn“, *maʾnā* an die Stelle der „Ewigkeit“; denn in diesen „Sinn“ hinein findet das „Erlöschen“ statt. Auch in diesem Texte des Ḡunaid sind die beiden brahmanischen Seinsschichten überaus deutlich. An einen altislamischen Monotheismus als Bedeutung dieser Aussprüche hätte nie gedacht werden dürfen.

könnten auch als „philosophische“⁵⁵ gelten. Daß sie aber als eigentlich „mystische“ erlebt wurden, zeigt die dritte Periode. B.s philosophische Gedanken werden dann zu mystischem Erleben, wenn sie zum Wege werden, auf dem ein das „Ewige“, 'azal, suchender Mensch zum Bewußtwerden einer Vereinigung mit der Gottheit gelangt, und dies wurde für B. seelische, aber damit zugleich gewaltigste Wirklichkeit.

Die Periode um 870.

Die herangezogenen Texte bieten deutlich drei Teile, die drei Perioden im Leben B.'s entsprechen. Nach der philosophischen und intuitiven Schau auf die Welt, die die ersten beiden Aussprüche enthalten, folgt das mystische Erleben im dritten: „Dann erschaute ich die Ureinheit, tauḥīd, indem die Geschöpfeswelt dem Gnostiker, B., entwand und der Gnostiker der Geschöpfeswelt“. Im Paralleltexte⁵⁶: „Und nun erkannte ich, daß alles dies — B. hatte vorher die Weltganzheit beschrieben, den Baum der 'relativen Einheit' — *Trug* sei“.

Aus seiner metaphysischen Weltlehre zieht B. die mystische Folgerung: Wenn alle Phänomenendinge in der metaphysischen Schicht eine einzige Substanz⁵⁷ sind, dann ist das Ich, das sich seiner in mir bewußt wird, das Ich des Urseins selbst. Damit wird die Âtman-Lehre in den Islam aufgenommen, die die Identität des Ich mit dem Brahman verkündet. B. kleidet diese Erkenntnis in die Form eines „Zwiesgespräches“ mit Gott, einer *munâġât* = upaniṣad: B. „Schmücke mich, o Gott, mit deiner absoluten Einheit, umkleide mich mit deiner Ich-heit“⁵⁸ und erhebe mich zu deiner relativen

⁵⁵ In einer Besprechung von HMU. Theol. Litzng. 26, 176 f. hebt Franke hervor, daß die Upaniṣaden im Grunde philosophische Schöpfungen seien. Dies hindert naturgemäß nicht, daß ihre Geistesschätze vom Islam zu mystischer Tiefe umgewertet wurden.

⁵⁶ l. 387, 16. Dreimal steht kennzeichnend: *tumma 'ašraftu* = „dann erschaute ist“, so daß die drei Phasen deutlich abgegrenzt werden, deren erste als eine zehnjährige dazu noch sichtbar gemacht wird. l. 384, 17 *ḥud'ah* = „Trug“ bekanntlich ein Wort Śankaras.

⁵⁷ L. 248 zu 1: unicité, ohne Erklärung, daß diese „Einheit“ dem objektiven Tauḥīd = „Seinseinheit“ gleichsteht und daher auch das Substrat des Nirvana darstellt. Sie ist damit zugleich identisch mit der „Ewigkeit“, wo diese als Ursubstanz gefaßt erscheint, und mit dem „Weltsinn“, *ma'nā*.

⁵⁸ L. „ipseité“ = „Selbstheit“ wäre im Arabischen *nafsiyah*. Da die typische Lehre B.'s gerade in der Betonung der Göttlichkeit seines „Ich“ besteht, seines 'anā, ist „Ich-heit“ vorzuziehen.

Einheit⁵⁹. Wenn dann deine Geschöpfe mich erblicken, sprechen sie: 'Wir haben dich, Gott, gesehen'. Dann bist du, Gott, dieses, und ich bin nicht dort.' Das „Ich“ B.'s, verstanden nach seiner phänomenalen Oberschicht, besteht demnach nicht. Es hat keine Substantialität. Das „Ich“, dessen B. sich bewußt ist, steht weder in Raum noch Zeit, ist übergeschöpflich und gleich dem „Ich“ Gottes. Es ist der Âtman, der die Ureinheit, *waḥdānīyah*, Gottes „angelegt“ hat wie ein Kleid.⁶⁰

Die Âtman-Lehre B.'s wird nunmehr plastisch deutlich. Er kann sagen: „Lob sei Mir!“, die islamische Formel: „Lob sei Gott!“ auf sich anwendend. Dieses Ur-Ich, Gott und zugleich B., ist nun aber die Ursubstanz der Welt Dinge, deren Individualitäten „verloren gehen“, *tadyī*^c, wenn der mystische Tiefenblick sich auf diese richtet. Dann ist B. auch identisch mit allen Dingen, da sein Âtman dieser aller Wesen ausmacht, und er kann sprechen: „Ich bin die Siebenschläfer! Ich bin der Thron Gottes“, „Ich bin euer Herr“ und „das Ich, das in jedem Koranverse als göttliches mitverstanden wird“.⁶¹

⁵⁹ L. „monetté“ ohne Angabe des Bedeutungsunterschieds.

⁶⁰ Diese poetisch ungenaue Umschreibung rügen die Kommentare. Der Mensch kann Gott nicht wie ein Kleid „anlegen“. Umgekehrt legt Gott, die Ursubstanz wie einen Schleier die Menschennatur an. Der Sinn ist deutlich der der völligen Identität; denn die Geschöpfe bezeichnen nunmehr den in irdischer Gewandung auftretenden B. als „Gott“, und der menschlich-geschöpfliche Bisṭāmī „ist nicht dort“! Man fühlt in diesen Unsicherheiten des Ausdrucks das Suchen der Werdezeit islamischer Mystik nach. Für die ungeahnten und überwältigenden neuen Motive, die von Indien einströmten, mußte ein arabisches Gewand bereitet werden. Diesem Tasten im Dunklen machte Ġunaid durch seine meisterhafte Fixierung der Begriffe und Termini ein Ende.

⁶¹ Das Ich, das im Koran der Welt die Offenbarung gebracht hat, ist Bisṭāmī! „Thron“ Gottes ist eine Formel für die Gott umgebende Weltvielheit. Die Welt Dinge sind in ihrer metaphysischen Tiefenschicht ebenfalls: Bisṭāmī! Deutlicher kann die brahmanische Âtman-Lehre doch wohl nicht bezeichnet werden. „Herr“ bezeichnet Gott, Kyrios in dem bekannten Ausspruche Pharaos: „Ich bin euer Gott!“ L. 249, 6 ff. versucht, glaubhaft zu machen, diese Äußerungen B.'s seien nur dem Stil nach von denen Muhammeds verschieden. Der mekkanische Prophet habe in der zweiten Person, au style indirect, seine Erleuchtungen der Welt gegeben und von Gott als von einem „Du“ geredet. B. gebe diese identische monotheistische Offenbarung in der ersten Person wieder. Daß es sich aber hier nicht um die periphere Stilfrage handelt, sondern daß in der Ich-Lehre B.'s die Idee der Uridentität mit Gott selbst zum klaren Ausdruck kommt, hat B. in seinen eigenen Worten klassisch formuliert. Eine Gedankenidentität mit Muhammed konstruieren zu wollen, ist ein Unternehmen, das am lichtvollen Wortlaute der Texte scheitert.

III.

Ġunaid.

Die großen Bewegungen abwegiger und für den Islam unannehmbarer Mystik haben wir in Ḥallāğ und Bisṭāmī kennen gelernt. Aus der Ablehnung ihrer vom Blickpunkte des Islam gesehenen unannehmbaren Thesen erblühte die Form der Mystik, die sich von da ab den ganzen Islam eroberte. Ein guter, alter Philosophenausspruch besagt: Die Opposita erhellen sich gegenseitig. So können auch wir aus den Polaritäten Ġ.s gegen Bisṭāmī und Ḥallāğ den eigentlichen Sinn seiner klassischen Formulierungen ermitteln. Während Bisṭāmī einen Vorversuch zur islamischen Mystik bedeutet und Ḥallāğ einen Fehlweg derselben, hat Ġ. diese Mystik recht eigentlich begründet. Man weicht von seinen Sätzen nicht mehr ab, wenn auch später der Hochschwung monistischen Denkens poetisch vielleicht noch schöner zur Durchbildung gelangt und eigene Leuchtkraft erhält. Wo immer eine überlegene metaphysische Geisteskultur von einer niederen übernommen wird, die ihre Weltbilder in naiven Anschauungsvorstellungen formte, weist die Frühperiode der Übernahme weite Ausschläge der Pendelschwingungen auf, die darauf in der Mitte zum Gleichgewicht kommen. Nach den Extremen von Bisṭāmī und Ḥallāğ stellt sich die beruhigende und klassische Mitte in Ġ. ein.

Wir haben gesehen, daß die Systeme der maßgebenden islamischen Mystiker sich danach unterscheiden, wie sie ihr Brahman, Âtman und Mâyâ fassen. Wie sehr auch bei Ġ. wieder diese Eigenart islamischer Mystik sichtbar wird, geht aus seiner Einheitslehre⁶² hervor.

⁶² Die Texte sind bekannt: I. 28—30; Quschairî: risâlah 146—148, Kapitel über den Tauḥîd. In den bis zur Zeit vorliegenden Wiedergaben, TB. 18, 49 ff. L. 270—284; P. oft, wurde der Sinn völlig verfehlt. Eine umfangreiche Arbeit über Ġ. liegt von mir handschriftlich vor, Auszug und Überblick: PhJ. 39, 44—61. An die Plotinische Einheitsidee ist bei der *waḥdāniyah* nicht zu denken. Sie entspricht dem brahmanischen ekatvam, Brahma-âtman-aikyam: HMu. 18, 8 u. 26, 9 u. 29, 20, 38, 1 u. 40! Ebensowenig ist die mystische „Ruhe“, *sukûn* = *îmînân*, Horten: Bisṭāmī I. c. 402, 15 der stoischen Ataraxia gleichzustellen: HMu. 41—43, sondern der *sânti* = I. 30, 15. Bewußt wird die Ureinheit Allāh gleichgestellt, I. 29. 1: *ilāhan waḥīdan* und dem „Weltsinne“, *ma'nâ*, I. 29, 2, damit zugleich dem objektiven Tauḥîd, der Ureinheit des Seins, dem der subjektive Tauḥîd, das Erleben und Bekennen dieser Einheit entspricht, was die Formulierungen Ġ.s bewirken und klären wollen. Über den 'ifrād: Horten, D. Philosophie d. Islam 1924; 246, 12 und Anm. 215, geschrieben 1921 vor dem Erscheinen der

Fragen wir nach der tiefsten Intentionalität dieser Geisteskämpfe, die die erste Geschichte der islamischen Mystik ausmachen, so finden wir, auch wenn dies nicht immer ausdrücklich hervorgehoben wird und mehr latent, aber doch merkbar unter der Oberfläche der Termini bleibt, den Streit um die Möglichkeit des *baqā'* = des ewigen Fortlebens des Einzelnen nach dem Tode. Es ging um die Einordnung der christlich-islamischen Idee des persönlichen Weiterlebens nach dem Tode in den brahmanischen Gedankenring: Brahman-Ātman-Mâyā. In seiner Lehre von der Ureinheit versteht Ġ. diesen Hintergrund als einen Wesensteil und glaubt, ihn genügend gestützt und gesichert zu haben, während Bistāmī und Ḥallāğ dies für das islamische Bewußtsein nicht in ausreichender Form durchführen konnten. Bistāmī kennt nur ein einziges Urbewußtsein, das identisch ist mit seinem eigenen Ich, und Ḥallāğ sieht dieses Ursein nur als „Er“, in dem alle Einzelbewußtseine erlöschen. Diese beiden Klippen waren zu umsegeln. Das Labyrinth logischer Widersprüche schien keinen Ausweg zu bieten. Wie hat Ġ. einen solchen gefunden?

Ġunaid mildert den extremen Brahmanismus seiner großen Gegner, indem er zwar die überwältigende Lehre von dem Ursein annimmt — sie muß auf seine Zeit einen ganz unbezwingbaren Eindruck gemacht haben, da man sie trotz unendlicher Schwierigkeiten aus innerer Schau beizuhalten gezwungen war —, diese neue und unwiderlegbar erscheinende Lehre jedoch unauffällig ändert. Im Hinblick auf die geforderte Möglichkeit, daß die Einzelpersonen innerhalb der Ureinheit fortbestehen, bestimmt er diese weder als Er, noch als Ur-Ich, noch in irgendeiner anderen Weise, so daß sie bei ihm einen weiteren Kreis umschreibt als bei seinen beiden Gegnern. Freilich bleibt sie auch bei Ġ. das Brahman, die letzte und einzige Substanz. Da diese aber einer höheren Ordnung angehört als die Scheinsubstanzen der Diesseitswelt und ihre scheinbar substantziellen Personen, können diese auch im Brahman erhalten bleiben, wie sie ja auch in der Diesseitswelt im Brahman bestehen und ihr eigenes Bewußtsein haben.

Bücher M.'s P. u. L. Die monotheistischen Fehldeutungen M.'s waren damit schon im voraus widerlegt. NU. 28, 8, 1926; Nr. 35; S. 2. Horten: Bistāmī l. c. 401, 9 u. Es genügt daher an diesem Orte, die markanteste Formulierung Ġ. s., die in den Quellen immerfort wiederkehrt, auch Quschairi; Kairo 1319; 3, 3 u. = l. 30, 10, zu besprechen und zu einer Überschau und Sinnerfassung seiner Tätigkeit zu gelangen. Diese ist philosophisch und ideologisch nicht ganz leicht und außerordentlich reizvoll, da sie nur aus ihrer Mittelstellung zwischen ihren beiden großen Gegnern, B. und Ḥ., zu erschließen ist.

Die Lehre von dem Vorweltdasein liefert dazu das gewünschte Beispiel (nach Koran 7, 171). In der Präexistenz bestanden die Einzelpersonen in Gott ohne äußeres, leibliches Dasein und ohne in der Vergänglichkeit des *kaun*, der raum-zeitlichen Welt zu stehen und ihr verhaftet zu sein. So ist dann auch das Ende, indem die Geschöpfeswelt wieder zu dieser göttlichen Seinsform, der Platonischen Ideenwelt zu vergleichen, zurückkehrt⁶³. Die Sanktion des Sittengesetzes bleibt möglich, da jede Person in ihrem Einzelbewußtsein auch im Brahman der Ureinheit vorhanden bleibt. Daher muß Ġ. den Hallâğ ablehnen, da dieser eine exklusive Identität mit dem Ur-Er behauptet, eine Identoidentität, in der das Er nur mit dem Er gleichgestellt werden kann und daneben jedes Ich und jede Einzelperson ausschließt. Kein anderes „Ich“ ist neben diesem „Er“ metaphysisch möglich. Dies ist demnach der eigentliche Sinn des „Er-Er“, *huwa-huwa*, d. h. Er ist nur Er. Aus demselben Grunde mußte Ġ. Bisṭāmī zurückweisen, der die Ureinheit mit seinem eigenen Ich extrem und ausschließlich identifizierte.

Seine bedeutsame und bahnbrechende Lösung dieser die Zeit um 850 bis 900 ernst bewegenden Streitfrage ist demnach die, daß er die Grundlehre der „Schule“, *qaum*, von dem brahmanischen Ursein mit einem größeren Umfange ausstattete. In seinen Waḥdānīyah-Begriff paßte jedes Einzelbewußtsein hinein wie eine niedere Ordnung in eine höhere. Die Unendlichkeit der Ureinheit vernichtet keine Einzelperson. In dieser Begriffsdehnung hat Ġ.'s Lehre den Islam erobert. Wenn die Einzelpersonen der Menschen in der brahmanischen Ureinheit untertauchen, kann man nicht mehr sagen: „Ich bin Gott“ in dem engen Sinne, den die Hallâğische Formel anzudeuten schien, nach der kein anderes Ich neben dem „Er“ wirklich bleiben könnte. Die schweigende Voraussetzung der Formeln Ġ.'s ist demnach, daß ein „ewiges Bestehen“, *baqā'*, in Gott für jede Einzelseele möglich ist. Dieser Tiefensinn der Waḥdānīyah im System des Ġ. ist deshalb so schwierig zu erkennen, weil in ihm die Stellungnahme gegen die Ich-Lehre Bisṭāmī's und die Er-Lehre des Hallâğ vorausgesetzt wird. Wenn eines dieser Momente in irrigem Sinne eingesetzt wird, bleibt die Aufgabe unlösbar.

⁶³ Die bisher, TB. 18, 50 f. mißverständene Formel wird damit durchleuchtet und von ihrer scheinbaren Tautologie befreit. „Dann wird der Mensch so, wie er war, bevor er wurde“, d. h. bevor er in den *kaun*, das vergängliche Erden-dasein eintrat, indem er in das Vorweltdasein zurückkehrt.

Auffällig ist, das Ġ. die Ureinheit nicht auch „Ursubstanz“ nennt. Der Substanzbegriff schien ihm den metaphysischen Kreis des Urseins wiederum so einzuengen, daß nicht jede Eigenperson in ihm Platz haben könnte. Spätere Mystiker teilten nicht dieses Bedenken, so daß sie Gott unbedenklich *ad-Dāt* = „die absolut und schlechthin zu denkende, d. h. alleinige Ursubstanz“ der Welt nannten, ohne deshalb den *Baqā'* aufzugeben. Der Substanzbegriff weitert sich demnach unmerklich im Laufe der Zeit, wie sich der *Wahdānīyah*-Begriff bei Ġ. geweitet hatte. Seine Spannung läßt sich nur ermessen aus der Ablehnung jener beiden gegnerischen Thesen und der klaren Einbeziehung des *Baqā'*. Wie schon in dieser Welt jedes Personen-Ich in und durch die Ureinheit besteht und ihr wie ein Akzidens inhäriert, ohne dadurch ihr Eigenbewußtsein einzubüßen, so ist ebendasselbe für die Jenseitsexistenz möglich, wie sie für die Vorwelt wirklich gewesen ist. In den einzelnen Zügen wird dieser Gedanke nicht so entwickelt, wie wir es in exakter Philosophie erwarten müssen. Er liegt aber als eine metaphysische Schau allen nahestehenden Thesen zugrunde.

Nun können wir den ganzen Sinn seines klassischen Ausspruchs ermessen: „Die All-Einheit, *Tauḥīd* ist das Alleinsein, *'ifrād*, des Ewigen in seiner Befreiung von, *'an*, dem Zeitlichen“. ⁶⁴ Das Zeitliche bleibt nicht etwa „neben“ Gott als eine Wirklichkeitswelt eigenen Wertes bestehen, sondern versinkt in die Ureinheit. Jede metaphysische Vielheit wird aufgehoben. Gott „allein“ bleibt „rein und befreit“ vom *Māyā*-Traume der Vergänglichkeitswelt „ewig“ bestehen. *Ḥallāğ* verwendet wie Ġ. den Gedanken des *'ifrād*. Kurz

⁶⁴ *ḥadāṭ*, *muḥdāt* = *hādīt* = „das zeitlich Entstehende“, das zu dem Ewigen in Polarität steht. Daher ist es nicht nur philologisch, sondern auch logisch unmöglich, es mit M. P. 603 u. öft. mit „kontingent“ wiederzugeben; denn die Kontingenz gehört einem ganz anderen Bezirke der Metaphysik an und steht zum Notwendigen in Gegensätzlichkeit. Beide fallen unter die *Modi* des Seins, während der Begriff des Entstehens in die Theodizee fällt und „kontingent“ unzweideutig mit *mumkin* belegt wird. Die zwei brahmanischen Seinsschichten treten hier auf als I. der Ewige und II. das Zeitliche, was dem I. *'azal* = „Ewigkeit“ und „ewiges Substrat der Phänomenendinge“ und II. *kaun* = „dem vergänglichen und veränderlichen Sein“, I. 14, 17, durchaus parallel erscheint. Für das, was *Bisṭāmī* in seiner buddhistischen Periode und seinem Suchen nach bezeichnenden Termini als „Nichtsein“ benannt hatte, hat Ġ. die von da an maßgebenden Worte: „zeitliches Sein“, d. h. in der Zeit stehendes und mit der Zeit beginnendes Sein geprägt. Der Gedanke der Substanzlosigkeit, dieser echt brahmanische Zug, ist beiden gemeinsam und selbstverständlich. Ġ. geht zu positiven Formulierungen über und verläßt den Negativismus seines Vorgängers. Über Weltsein und Gott

vor seiner Hinrichtung sprach er die markanten Worte: „Der Anteil des in die Minneekstase Versunkenen ist das Alleinsein des Ureinen“. Dabei ist der Sinn des 'ifrād bei Ġ. mit einer größeren Spannweite ausgestattet, indem er den Baqā' einschließt und alle Einzelpersonen, während Ḥallāğ⁶⁵ diese als unmögliche Zweiheiten und Vielheiten neben Gott im Ur-Er untergehen läßt. Die geniale Intuition des Ġ., die auf einem besonderen Unendlichkeitsbegriffe ruht, hat den Islam von seiner größten Krisis befreit.

In das gewaltige und erhebende⁶⁶ Geistesringen der Frühmystik des Islam haben wir nunmehr einen kleinen Einblick gewonnen.

müssen irgendwie positive Aussagen gefunden werden; so verlangt es das islamische, dem Skeptizismus abholde Bewußtsein. Einen als Thesis aufgestellten Agnostizismus wird der vertrauensselige islamische Kulturkreis nicht anerkennen können. Die extreme Lehre, daß es nur einen Âtman gebe, das Ich — so war die Thesis Bistāmī's — oder das Er — diesen Sinn hatte die Formulierung des Ḥallāğ —, mußte fallen gelassen werden zugunsten der Idee einer Vielheit von Personen, die in der Vielheit ihres Bewußtseins erhalten bleiben. Freilich sind auch sie in ihrer tiefsten Wurzel, in der Ureinheit eins. Die Stelle, an der zwei grundverschiedene Weltanschauungen verbunden werden, tritt doch immer wieder sichtbar vor Augen.

⁶⁵ Damit soll nicht gesagt sein, daß er und Bistāmī formell den Baqā' geleugnet hätten. Sie haben nur Prinzipien aufgestellt, aus denen die Unmöglichkeit des Baqā' sich hätte ableiten lassen. Dadurch verletzten sie das islamische Bewußtsein. Ein ähnlicher Fall von Diskussion über allgemeinste Möglichkeit liegt bei den hellenisierenden Philosophen vor. Keiner von ihnen hat die Unfreiheit Gottes formell behauptet. In ihrem Systeme finden sich jedoch Prinzipien, in deren Umkreise der Gedanke einer göttlichen Freiheit im Schöpfungsakte als logische Unmöglichkeit erschien: daher der Kampf des in seinem religiösem Empfinden empörten Ġazālī.

⁶⁶ Bei den Verhandlungen über Werden und Sein dieser hochfliegenden Gedanken fehlt leider auch der Thersites nicht. Es handelt sich um den Einfluß der Vaiṣeṣika auf den Islam. Jacobi, Bonn, hatte gefunden: „Vātsyāyana zitiert Vaiṣeṣikasūtra und wird angegriffen von Dignāga, dem Schüler des Vasubandhu, der gegen 450 n. Chr. gelebt hat. Das Vaiṣeṣika-System wird jedoch noch älter sein und ist auf den Anfang der christlichen Zeit zu datieren“. Dann ist also sein Einfluß auf den Islam um 850 möglich. Auf einem Irrtum fußend verkündet H. S. Nyberg: Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi 1919; 53 die Unmöglichkeit jener Beziehung. Als ich in meiner Philos. d. Islam 350 diese Bezogenheiten richtig gestellt hatte, bringt Nyberg es fertig, im Monde Oriental 17, 331—3 in einer Weise zu poltern, die als unter dem parlamentarischen Niveau stehend bezeichnet werden muß, und OLZ. begeht 1926, Mai 387 die Ungeheuerlichkeit, diese wissenschaftlich naturgemäß völlig lächerlichen Ausfälle wieder abzudrucken, was als eine Billigung empfunden werden könnte. Das Groteskeste aber ist, daß 1926, nachdem das sicherlich verzeihliche Versehen Nybergs aufgedeckt war, Schaefer, J. 15, 123 diese Irrtümer als wissenschaftliche Endergebnisse anpreist, wobei er

Um 850 fließen völlig neue, ungeahnte Gedankenströme in den Islam ein, Gedanken von grandiosem Ausmaße und metaphysischer Tiefe, die der naiven und primitiven Seelenverfassung des Altislam unerreichbar gewesen wären. Es werden nicht etwa Gedanken derselben geistigen Ebene neu erschlossen, sondern eine höhere Geistesebene in ihrer Ganzheit zuerst erklommen und gegenüber dem Anschaulichen des Islam die höhere Ordnung der Kultur erreicht. Die Bildung begrifflicher Weltsysteme gegenüber den phantastischen der Beduinenkultur ist zum Problem gestellt. Wie sich Metaphysik über literarische Phantasiebilder erhebt, so die neu zuströmende Gedankenwelt über altislamische Vorstellungen. Nie hat der Islam eine gewaltigere Krisis durchlebt. Ġunaid hat sie beschworen.

In dem naturgemäß einsetzenden Prozeß der Assimilierung, in dem zugleich eine innere Gedankenumbildung vor sich geht, lassen sich fünf große Perioden voneinander scheiden: 1. die buddhistisch-negativistische der imposanten und rätselhaften *laisa*-Texte B.'s, 2. die brahmanische von B. um 860. Sie ist die eigentliche Geburt der islamischen Mystik dieser Richtung: Die Phänomenenwelt wird als Mâyâ-Schleier des unendlichen Urseins konstruiert, und das

auch zu erkennen gibt, daß er die so evidente monistische Lichtlehre des Islam nicht begriffen hat. Er findet die überraschenden Worte: „Ein Islamforscher, der ein einzigesmal irgendeins der klassischen indischen Systeme durchdacht hat, wird nicht mehr in Versuchung kommen, hier wesentliche Einflüsse auf den Islam zu suchen“. Es müßte heißen: „Ein Islamforscher, der auch nur einen einzigen Ausspruch der genialen Mystiker des persischen Islam verstanden hat, wird nie mehr in Versuchung kommen, die Tatsache der indischen Einströmungen auch nur im geringsten zu bezweifeln“. Das Buch von O. Strauß: Indische Philosophie, 1924, das gegen diese Thesis angeführt wird, bestätigt dieselbe in ganz auffälliger Weise. Die Aufzählung der Belege ist überflüssig, da in der Untersuchung von Abhängigkeitsbeziehungen nicht nur der terminus a quo, Indien, sondern vor allem der terminus ad quem der Relation, die bisher völlig unverständenen und verschütteten Gedanken der islamischen Mystiker, „durchdacht“ und aufgeschlossen werden müssen. Ein Vergleich vollzieht sich nicht in der Betrachtung nur des einen Vergleichspunktes.

[Anm. des Herausgebers: Es handelt sich bei dem Einwand Nybergs um eine rein indologische Frage, und da muß denn doch gesagt werden, daß Herr N. den springenden Punkt überhaupt nicht erfaßt hat. Die Frage, die er an seinen indologischen Gewährsmann gerichtet hatte, war falsch gestellt, und er konnte daher die ihm gewordene Auskunft auch nicht richtig verwenden. Seine ganze Attacke gegen H. ist letzten Endes nur eine Bestätigung dessen, die H. durchaus im Rechte war, seinen Standpunkt — dessen objektive Richtigkeit hier nicht in Frage steht — als nicht durch die Pseudoargumente des Herrn N. gefährdet zu betrachten.]

relative Sein als notwendig in einem absoluten wurzelnd erfaßt. 3. Das Erleben der Hingabe an Gott, als Ureinheit, läßt die Frage des *Bagá'* intensiv bewußt werden, die 4. Ġunaid in der Dehnung seines *Wahdānīyah*- und *'ifrād*-Begriffes löst und die 5. Hallāğ wiederum einengt auf sein „Er-Er“ mit dem Sinn: es besteht nur eine Person, die Urperson. In diesem Hin und Her obsiegt Ġunaid's Mittellinie, die die Formulierung einer extremen Subjekt-Objekt-Identität im Brahman vermeidet.

Woher kommt nun dieses ungewohnte Neue, das sich seit 850 wie eine Sturzwelle über den Islam ergießt und alles Alte mit sich fortzureißen droht und gegen das die gesamte orthodoxe Theologie auf den Kampfplatz gerufen wird? Noch in Ġazālī 1111† zittert die tiefe Erregung dieses Ringens nach. Die Antwort kann nicht mehr zweifelhaft sein, sobald auch nur ein einziger der Tausende von Texten, die nunmehr durch die heroische Mühewaltung Massignons vorgelegt worden sind, in seinem originalen Sinn verstanden ist.⁶⁷

⁶⁷ Ein terminologisches Lexikon dieser Bewegung wird vorbereitet. Aus ihm wie aus meinen größeren Arbeiten über Bistāmī, Hallāğ, Ġunaid, ibnu-l-Fāriḍ und Rūmī wird hervorgehen, daß die hochgehenden Wogen dieses Kampfes nicht in die Fläche des altislamischen Monotheismus eingeebnet werden können. Dieser Geisteskampf ist ein solcher von metaphysischer Tiefe. Man wird seinen Sinn nicht durch Abschreiben arabischer Texte erreichen, auch wenn diese über b. 'Arabi handeln, noch durch subjektive Einfühlungsmethode, die vorgefaßte monotheistische Ideen gewaltsam in die Dokumente hineinlegt, sondern nur durch exakte Begriffsbildung; PhJ. 39, Heft 4: Sammelbericht über islamische Philosophie.

Nachwort.

Da die OLZ. grundsätzlich keine Erwiderungen aufnimmt, wäre zu erwarten, daß sie wenigstens auf anderweitig erscheinende Berichtigungen und Erwiderungen aufmerksam zu machen bereit ist. Dies scheint nicht der Fall zu sein, da sie auf ein bezügliches Ersuchen (vom 15. 11. 26) nicht einmal eine Antwort zu erteilen für geboten hielt.

Das gleiche Verhalten beobachtet die DLZ. (Ersuchen vom 29. 8. 26).

Da unter diesen Umständen jede Möglichkeit fehlt, sich gegen unsachliche Kritik zu schützen, verzichten die M. z. K. d. B. auf die Zusendung von Rez.-Exemplaren an die genannten Literaturzeitungen.

Materialien zur Kunde des Buddhismus

Herausgegeben von

Dr. M. WALLESER, Prof. d. Univ. Heidelberg

13. Heft.

Indische Strömungen in der islamischen Mystik

II.

Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik

Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten
islamischer Frühmystik in Persien um 900

von

Dr. M. Horten

Prof. d. Univ. Bonn

Mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft



Heidelberg 1928

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Verlags-Nr. 2021.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.

Einleitung.

Aus diesem Lexikon ergibt sich auf exakt-philologischem Wege und rein objektiv die Identität der liberalen¹ islamischen Mystik mit den Thesen des „höheren Vedānta“.²

Daß die Lehre eines Ḥallāğ 922 † und seines Kreises mit der des Śaṃkara³ um 820 identisch ist, dürfte keinem Zweifel mehr unterliegen.

¹ Neben der „liberalen“ Mystik hat eine konservative bestanden: Gāzālī und sein Kreis! —, ebenso wie neben der „liberalen Theologie“ eine konservative, s. PhJ. Das erste geschichtliche Werden dieser Richtung um 680 hat man jetzt aufweisen können: RSO. 7, 429 ff., J. 13, 376. Sie sonderte sich aus den politischen Strömungen jener bewegten Zeit ab. Aus dieser äußeren Tatsache will man ableiten, daß diese Schule um 850 nicht als „liberale“ bezeichnet werden kann! Weil die ersten Anfänge einer Schule sich um 680 aus dem politischen Gezänke loslösen, könne sie im Jahre 850 nicht als „liberale“ bestimmt werden, — eine Verwechslung der heterogensten Begriffe! Eine Schule ist nach ihrem Geiste zu benennen, und dieser war bei den Mu'tazilāh ein „liberaler“ seit 850: in elementarer Weise mißverstanden: DLZ. 1927; 797, 5 f.

² Prof. v. Negelein macht mich darauf aufmerksam, daß der eigentliche Gedankenkreis der islamischen Mystik der „höhere Vedānta“ ist. Einige Termini müssen gegen Mißdeutungen geschützt werden. fanā' = „Nichtsein“ im Sinne des „Erlöschens der individuellen Grenzen“, I. 29, 2, wie Ḡunaid deutlich sagt, d. h. der upādhis „in dem amṛta, im Brahmanismus das Reich der ewigen Wonne, ānanda (= *ṭam'anīnah* im Islām) durchaus nicht das 'Nichts', sondern eher das 'Alles'“. Akosmismus ist nicht die Leugnung des Seins = Nihilismus, sondern die Behauptung, die uns umgebende und innewohnende Erfahrungswelt habe kein eigenes Sein neben der Ursubstanz, sondern sei ihr Akzidens. Dann sind ihre Gegebenheiten „Schemen“, „Phänomene“, „Trug“ der Sinne: I. 384, 17. Es gibt demnach nur eine einzige Substanz = Gott. „Negativismus“ ist keine absolute Leugnung des Seins — dies ist die Stellungnahme der Nāstikas —, sondern eine negative Formulierung bezüglich des Urseins.

³ Strauß, Indische Philosophie 1925; 229—259. Die aphoristische Art der mystischen Äußerungen im Islām, der *'iṣārāt* und *ṣaṭahīyāt*, sind sogar formal der Art der Sūtras abgesehen: ebd. 142. 228, 12 u. Gegen das Darstellungsbild der „Schichten“ wendet v. Negelein ein: „Die Vielheit der Erscheinung bildet das Spektrum; der weiße Lichtstrahl, den man durch das Spektrum schießt, ist das brahma.“ Der Strahl ist aber philosophisch eine „Funktion“ und ist im Spektrum wie ein Akzidens in einer Substanz. In der brahmanischen Schau wird aber umgekehrt der „Strahl“, das brahma, als die Substanz, ja, als die einzige Ur-

Nur terminologisch exakte Übersetzungen und Durcharbeitungen können wissenschaftlich Beachtung finden. Unterterminologische Wiedergaben sind wertlos.⁴

Verzweifeln, das objektive System⁵ eines Textes fassen zu können, begnügt man sich gern mit einer Materialübersetzung. „Nur substanz gefaßt und die Weltvielheit, also das Spektrum, als die inhärierenden Akzidenzien. Wird dieses schöne und plastische Bild der physischen Welt auf metaphysische Beziehungen übertragen, so müssen wir also die Inhärenzverhältnisse umkehren: Der „Strahl“ wird zum Tragenden, das „Prisma“ zum Getragenen. Solche Lagerungen von Ideen kann man darstellungstechnisch als „Schicht I“ = die Brahmanschicht und „Schicht II“ = die Mâyāschicht umschreiben, was zu verstehen ist wie die Überlagerung eines Physischen auf einem Metaphysischen, wodurch zugleich ausgeschlossen ist, daß die beiden „Schichten“ physisch „getrennt“ wären. Sie sind „ineinander“ wie alle metaphysischen Inhalte, z. B. Sein, Notwendigkeit, Wahrheit usw. in den physischen Gegenständen, frei von jeder Form des Getrenntseins von ihnen.

⁴ Dieses selbstverständliche Urteil, das ich in meiner PhJ. vertreten mußte, scheint einigen „Kritikern“ ungerecht: DLZ. 1927; 795—799; OLZ. 1925; 513 f. Sie spielen sich zudem als „Fachleute“ auf, obwohl ihnen der exakte Inhalt der diskutierten Texte ganz entgeht: J. 15, 117—135. Sieht man sich die betroffenen und terminologisch verfehlten „Versuche“ an, so hat man den Eindruck, jemand wolle mit einem Homerlexikon Aristoteles übersetzen: J. 5, 244 bezweifelt ein Kritiker, daß eine ins Substantielle eingreifende *privatio*: die der Wesensform ein *nihilum* sei! J. 8, 143—148, 340—345; 9, 117—119 werden alle Termini in so ungeheuerlicher Weise verfehlt, daß z. B. *'azal* willkürlich mit „Unendlichkeit“ wiedergegeben, ja, sogar die einfache Korrektur dieser Enormität nicht einmal verstanden wird. Zu den Anm. 202: PhJ. 357 vgl. Theol. Litzg. 1522; Nr. 21, 446 bis 448. Unfachmännisch sucht diese (DLZ. 1927: 709) jemand zu verteidigen, der zugleich 797 *tağallī* = „Manifestation“ und *faīd* = „Emanation“ gleichzustellen sucht, was schon philologisch unexakt ist, geschweige denn ideengeschichtlich, ebenso J. 15, 129 u. Wie sehr besonders in der Klarstellung von Ideen der wildeste Dilettantismus herrscht, zeigt N., der *ibnu-l-'Arabi* die Ewigkeit der Welt lehren läßt, wo er die Beweise für ihre Zeitlichkeit anführt! Man ahnt gar nicht den Sinn der Thesen: TB. 18, 49 f., wobei es dann seltsam anmutet, wenn unerfahrene Neulinge in Zeitschriften das große Wort führen möchten und Ansichten als das Ergebnis der Forschung anpreisen, die seit zwanzig Jahren exakt-wissenschaftlich überwunden sind: DLZ. l. c. 797. Auch unter theologischem Gewande hat der Islam tiefste Spekulationen angestellt von erkenntnistheoretischer und metaphysischer Art, die die größten Probleme überhaupt berühren, die die Menschheit aufgeworfen hat. Sie werden bezeichnet: J. 5, 398, 7, als „Sammlung von Gedankenketten, mit denen zum Teil ganz obskure Männer die Blöße ihres Geistes deckten!“

⁵ Man verwechselt das Objektivsystem mit der subjektiven Deutung, die der Bearbeiter hineinlegen könnte. Nur dadurch, daß man weltanschauliche Gedanken in ihrem objektiv-logischen Zusammenhange erfäßt, d. h. in ihrem Objektivsysteme, werden sie überhaupt und erstmalig verständlich. Wer sich damit be-

kein System!“ ist das Schlagwort. Dieser Grundirrtum vieler unserer Orientalisten bedarf dringend einer Richtigstellung.

Unsere jüngste Orientalistik ist in der Übersetzung mystischer und allgemein weltanschaulicher Texte von ihrer guten klassisch-philologischen Überlieferung abgewichen und zu Methoden übergegangen, die die größte Willkür an der Stirne tragen, indem sie den identischen arabischen Terminus mit inhaltlich wesensverschiedenen Worten oder grundverschiedene Originaltermini mit demselben Ausdruck wiedergibt, ganz zu schweigen von der exakten Sinnerfassung.⁶

Abhängigkeiten oder wenigstens Parallelismen von Kulturen, in unserem Falle die des persisch-mystischen Islam und Indiens, lassen sich am besten an konkreten Gegebenheiten erläutern. Solche sind die Termini der Systeme. Auf diese baut sich die Schilderung der großen Gedankenstrukturen und ihrer Kongruenzen auf, deren

gnügt, unverstandenes Rohmaterial in peripheren Übersetzungen des äußeren Wortlautes vorzulegen, sieht nicht die wissenschaftliche Kernaufgabe: die Klarstellung des gemeinten Sinngehaltes und seines logisch-sachlichen Zusammenhanges, neben der die geschichtliche Frage der äußeren Entlehnungen auf die zweite Linie zu stellen ist, was ich PhJ. zu zeigen versuchte, hilflos mißverstanden: DLZ. 1927; 795—799; OLZ. 1925; 513 f. Objektiv-systematische Einteilungen findet man sogar „schematisch“: RMM. 57, 213; J. 15, 118 f. ist aber zugleich unbedenklich, dem pantheistischen Gedankengebilde eines Hallāğ das Prokrustesbett des theologischen Schemas aufzuzwingen! Wenn das Einzelsystem in seinem Aufbau und Sinnzusammenhang festgestellt ist, gehört es an seinen sachlich-logischen Ort im Kultursystem, das in Kulturschichten und Schulrichtungen zerfällt. Übers raschend ist daher das elementare Mißverständnis: DLZ. 1927; 796, das Kultursystem und Individualsystem verwechselt! Die Verwirrung in den Grundfragen kann dann nicht mehr gesteigert werden. Die absolute Verständnislosigkeit für philosophisch-scholastische Dinge, die sich J. 5, 240—244; 398, 5 zeigt, — scholastische und indische Inhalte werden ahnungslos gleichgesetzt! — erfließt ebenso aus dem Nichtsehen des Systems, was auch die früheren Arbeiten dieses Autors in erschreckender Weise kennzeichnete: s. PhJ. 357, A. 202.

⁶ Diese Tatsachen habe ich vielfach zu kritisieren unternommen: „Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik“: Philos. Jahrbuch 39, 44—61. Ebenda „Sammelbericht über islamische Philosophie“ 40 f. „Bisṭāmī“: Festschrift: H. Jacobi 1926; 397—405; „Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens“: Festschrift: A. Dyroff 1926; 92—111. „Indische Strömungen in der islamischen Mystik“: 1927: MKB. Nr. 12. „Grundlinien von Lebenssystem und mystischer Weltanschauung des Hallāğ“: Archiv f. Gesch. d. Philos. 37, 161—180. In meiner „Philosophie des Islam“, München 1924 habe ich bereits auf die Kernprobleme aufmerksam gemacht. Daß *faid* „Emanation“ von *tağallī* „Manifestation“ zu unterscheiden ist, bedeutet eine philologisch-terminologische Evidenz, ganz abgesehen von ihrer ideologischen (noch 1927: DLZ. 797 mißverstanden).

Verständnis unserer positivistisch eingestellten Zeit nennenswerte Schwierigkeiten zu bereiten scheint.⁷

Die phantastischsten und unwahrscheinlichsten Ansichten über östliche Geisteskulturen haben sich auf diese Weise verbreitet und bis zu einem gewissen Grade sogar schon dogmatisch festgesetzt, so daß eine Kritik an ihnen auf fanatischen Widerstand stößt. Die Tatsachen und die Wissenschaft laufen auf diese Weise Gefahr, von unexakter Methode und vorurteilsvoller Betrachtungsweise vergewaltigt zu werden. In dieser Weise kann der Weg nicht weiter verfolgt werden, wenn uns nicht orientalisches Geistesleben völlig verschlossen bleiben soll.⁸

Wenn die Erschließung der Sinnhaftigkeit eines Textes von der Auffindung seines objektiven Systems abhängt, ist der konkrete Sinn eines Terminus nur aus Vergleichung mit Parallelstellen zu ermitteln. Dabei scheint ein *circulus vitiosus* wie ein magischer Kreis den Suchenden umschließen zu wollen; denn der Sinn des Einzeltextes ist nur aus dem System und dieses nur wiederum aus den Einzeltexten zu ermitteln. Dieser *circulus* kann aber durch evidente Texte durchbrochen werden, so daß man in ihnen einen festen Punkt gewinnt, an dem der Hebel anzusetzen ist.⁹

⁷ Dies erhellt aus den Fehlerarbeiten über diese Probleme in der jüngsten orientalistischen Literatur. Zu den Abkürzungen in: M. z. K. d. B., Nr. 12, 3, A. 1 kommen hinzu: Kt. = Kalābādī: ta'arruf, St. = Sulamī: tafsīr, Bt. = Baqlī: tafsīr, alle in L, Anhang. D. = A Dictionary of the technical Terms: A. Sprenger, Calcutta 1862. V. = Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Horten: Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Rāzī und Tūsī, Leipzig 1912; Anhang. N. = Nyberg: Kleinere Schriften des ibn al-'Arabī, Leiden 1919. Über die völlige Unexaktheit dieser Materialsammlung in allem, was Sinnerfassung der vorgelegten Texte angeht, vgl. PhJ. = Philosophisches Jahrbuch 40 f. Sammelberichte über islamische Philosophie. 'i. = 'inša'u-d-dawā'ir, 'u. = 'uqlatu-l-mustaufiz, t. = at-tadbīrātu-l-'ilāhiyah = die drei in N. vorgelegten Texte des b' A. = ibnu-l-'Arabī. Q. = Quṣairī: risālah; Kairo 1319.

⁸ Die abwegige Methode mit ihren unmöglichen Ergebnissen hat man sogar als die allein wissenschaftliche bezeichnet, J. 15, 117 f., und die einzig exakte, sowohl analytisch wie synthetisch allein wissenschaftlich in Frage kommende abgelehnt, J. 15, 118, A. 2! Wie sehr sich die europäische Forschung von einem „kongenialen“ Erfassen des Orients gerade in den letzten Jahren immer mehr entfernt hat, dürfte nunmehr allmählich deutlich werden, nachdem ich auf den exakten philologischen Sinn der fraglichen Termini hingewiesen habe.

⁹ Die Forderung der Sinnhaftigkeit einer Übersetzung ist daher in gewissem Sinne schon eine letzte und endgültige, da sie die Überschau über das ganze System voraussetzt. Die meisten unserer Orientalisten begnügen sich daher, da ihnen das System verborgen bleibt, mit reinen Materialübersetzungen, ohne

Die exakte Wissenschaft kann nicht auf ihre Forderung historisch-kritischer Methode verzichten. In ihr ist ausgesprochen, daß die Termini nicht nur nach ihrem allgemeinen Schulsinn verstanden werden, sondern in dem besonderen Sinn der Zeit, ja, des individuellen Systems. Zwei Schichten von Bedeutungen sind demnach zu unterscheiden: eine allgemeine der Gesamtschule und eine besondere des konkreten Systems, z. B. des Ġunaid. Auf dem Boden jener allgemeinen erwächst diese besondere, die nur durch Vergleich von Paralleltexten ermittelt werden kann.¹⁰

Nach der Erledigung dieser Vorarbeiten exakt-philologischer und historisch-kritischer Art befinden wir uns vor den eigentlichen Aufgaben der Sinnerschließung als den wesentlichen Problemen der Forschung. Die Lösung dieser Aufgabe hat in zwei Etappen zu erfolgen. Zuerst ist der Sinn des Einzelsystems zu erschließen, sodann dieses System als eine Ganzheit in seine Zeit und seinen größeren Kulturrahmen hineinzustellen. Die Fragen der Schichten und Phasen der vorliegenden Kultur stellen sich dabei gleichzeitig und sind immer nebeneinander im Auge zu behalten.¹¹

Die Wiedererweckung der für die europäische wissenschaftliche Welt erstorbenen und durch manche jüngere Bearbeitungen islamischer

auf den genauen Sinn einzugehen. Daß dies ein Ausweg der Verzweiflung ist, bedarf keiner näheren Begründung. Die ganze Tragödie unserer jüngsten orientalistischen Übersetzungen mystischer Texte besteht aus solchen Materialwiedergaben, bei denen man von einer Sinnerfassung hat absehen müssen, s. TB. 18, 52, 3.

¹⁰ In der auffälligsten Weise ist gegen dieses Prinzip der historisch-kritischen Methode gesündigt worden. Man erkannte weder die Allgemeinbedeutung der Gesamtschule — sie wäre aus D. zu gewinnen gewesen — noch die Konkretbedeutung des vorliegenden Textes. TB. 18; 52 spricht z. B. von einer Definition des *tauhid*, die nichts anderes als das islamische Glaubensbekenntnis enthalte. Prüft man „historisch-kritisch“ das Original, so findet man den brahmanischen Monismus aufs evidenteste ausgesprochen. Ohne jede Beachtung der historisch-kritischen Regeln sind die heterogensten Dinge vermischt worden, — dies nur ein beliebiges Beispiel aus Hunderten.

¹¹ In meiner „Philosophie des Islam“ suchte ich zunächst die Einordnung der Systemgruppen in die Kulturganzheit des Orients durchzuführen und zu zeigen, daß die Betrachtung der Phasenreihe in der Zeit, der Perioden, erst an zweiter Stelle steht, während die frühere naiv-chronistische Sehweise diese allein ins Auge faßte. Ein Kritiker, OLZ. 1925; 513 f. geht in seiner Problemblindheit so weit, die chronistisch-vorwissenschaftliche Darstellungsweise wieder in ihre frühere Alleinherrschaft einsetzen zu wollen und die jüngste Entfaltung geisteswissenschaftlicher Prinzipien zurückzuschrauben. Noch elementarer und katastrophaler ist DLZ. 1927; 796 f., wo Kultursystem und Philosophiesystem verwechselt werden! Wesensverschiedene Gedanken können freilich nicht als

Mystik dazu noch begrabenen Geisteswelt des Orients könnte am ehesten dadurch erreicht werden, daß man Sprenger, Dictionary in seinen weltanschaulichen Termini fachmännisch bearbeitete. Doch die geldlichen Mittel zu einem solchen Unternehmen sind nicht zu beschaffen, während sie zum Abdruck von unverständlichem Rohmaterial vorhanden zu sein scheinen. Dies wird aber erst einer Generation verständlich werden, die die Termini klar durchschaut hat. Im folgenden sollen einige Auszüge aus dem Dictionary gegeben werden, die in Zusammenstellung mit anderen Originaltexten die grundlegende Bedeutung dieses Lexikons dartun, dessen Benutzung von unseren Orientalisten in auffälliger Weise vernachlässigt worden ist. Wo die Schlüssel liegen, die uns in die für Europa verschollene Märchenwelt des Orients einführen, dürfte damit einsichtig geworden sein.

Einige Verzeichnisse von Termini sind unternommen worden.¹² Sie müssen ergänzt werden.

Die Zukunftsaufgaben zeichnen sich von dem Blickpunkte dieser Sachlage und ihrer inneren Notwendigkeit deutlich ab. Zunächst ist die Frage zu beantworten: Was lehrt uns der Kaššâf¹³? Dann

„Systeme“ ein philosophisches Individualsystem bilden, wohl aber als „Bausteine“ eingebaut werden. Ferner können wesensverschiedene Lehrsysteme in einem kollektiven Kultursystem eine höhere Einheit bilden. Dies dürften Selbstverständlichkeiten sein.

¹² Überweg-Heinze, Grundriß, Mittelalter, 12. Aufl.: Islamische Philosophie. Auch: Nicholson, The Kashf al-Mahjûb 1911; 432—441 ist heranzuziehen. M. bezeichnet sein L. als „Versuch über die Ursprünge des L.“ Bei einem „Versuche“ erwartet man aber wenigstens die Angabe von Bedeutungen. Diese fehlen. Aus den Nachprüfungen der Verweise ergibt sich, daß die verwendeten Bedeutungen denen von D. widersprechen. D. muß aber, wenn auch unter Ergänzung durch Originalquellen, immer maßgebend bleiben. Schon ibn Ḥaldûn: Prolegomena, Kairo 1311; 255, 8 u. 279, 5; 338, Mitte, beklagt sich über die Verschiedenheiten des ištîlâh = der Terminologie als einem Hemmnis für die Wissenschaft. Šaʿrânî: Generationen bestätigt dies von den Mystikern: I, 112, 1. 131, 6 u. 133, 1. 135, 22; Muhammed ʿAbduh: Kommentar zu al-ʿašr. 56, 3 u. Um wieviel schwieriger gestaltet sich dann dieses Problem für europäische Forscher! Die Arbeit ist aber lohnend, da jeder Terminus, exakt gefaßt und in seinem Objektivsystem gesehen, latent eine ganze Gedankenwelt enthält.

¹³ = D. Fârûqî 1745 † hat in ihm aus dem Bewußtsein seiner Zeit und wurzelnd in der ganzen Ideenüberlieferung die Bedeutungen der Termini gezeichnet. Die Erschließung dieses noch vergrabenen Schatzes setzt freilich die Kenntnis der „Termini“ in weitem Maße bereits voraus. Dieser circulus muß durch eine Vergleichung von Originaltexten der verschiedensten Jahrhunderte aufgelöst werden. Von den verhängnisvollen Irrungen, die M. und N. bedeuten,

sind Einzeltermini exakt philologisch und ideologisch zu untersuchen.¹⁴

können wir auf keinem anderen Wege zur objektiven Wahrheit zurückgelangen. Die geringste sachliche Benutzung und Verwendung von D. — das äußerliche Zitieren bedeutet nichts — hätte vor dem Gedanken bewahrt, Ḥallāḡ mit den theistischen Theologen des Islam in nähere Beziehung zu bringen und ihn sogar als „Apologeten“ des altislamischen Gottesbegriffes zu sehen, dessen denkbar schärfster Gegner er ist. J. 15, 130 finden sich solche Abwege kritiklos gebilligt und ihr Urheber als ein der geistigen Welt des Orients „kongenialer“ gefeiert! — Jeder wesentliche Terminus, wenn exakt philologisch und ideologisch untersucht, enthält das ganze Objektivsystem. So enthüllt z. B. *ʿaḥādīyah* und *waḥdānīyah* ein Verhältnis der Seinsschichten, das nur als „brahmanisches“ gekennzeichnet werden kann und die Begriffe: Brahman, Ātman = *sirr* und *Māyā* in sich schließt.

¹⁴ In einer kürzlich erschienenen Besprechung (DLZ. 1927, p. 798) meiner PhJ. macht mir Rez. den Vorwurf, daß ich es versäumt habe, im Literaturverzeichnis vier oder fünf Arbeiten außerdeutscher Gelehrten, u. a. von de Boer und Iqbal, die dem Rez. 'eine viel bessere Einführung in die islamische Philosophie' zu bilden scheinen, anzuführen. Er hat dabei übersehen, daß Nicholson's Studies, das auch heute noch sachlich (d. h. als Stoffsammlung, nicht im gleichen Maße als Sinndeutung; s. PhJ. 40, 91—102. 198—206 ff.) von Bedeutung ist, von mir nicht nur im 'Wegweiser', sondern auch sonst erwähnt wurde, und daß desselben Vf. s. 'The Idea of Personality in Sūfism' (1923) für meine PhJ. nicht mehr in Betracht kommen konnte, da letzteres September 1923 bereits im Reindruck vorlag. Wenn Rez. in diesem Zusammenhang von einer 'Diskreditierung der deutschen Wissenschaft' spricht, muß man sich doch wohl fragen, ob sich nicht Rez. einer solchen in besonderem Maße schuldig macht, wenn er keine einzige deutsche „Autorität“ neben den genannten Ausländern aufzuführen weiß. Allerdings bedarf es zu einem bezüglichen Urteil auch schon einer gewissen Autorität, über deren Besitz sich Rez., der sich noch mit keiner Zeile (außer der „Rezension“ über mein Buch) auf dem Gebiet der islamischen Philosophie betätigt hat, zunächst noch auszuweisen hätte. —

Zwei weitere Arbeiten über die islamische Mystik sind in Vorbereitung: „Die Ṭawāṣin des Ḥallāḡ, terminologisch übersetzt“ und „Der Ṭauḥīd und seine gedankliche Umwelt. Eine philologisch-terminologische Untersuchung“, ferner ein größeres „Verzeichnis weltanschaulicher Termini im Arabischen“.

[Anmerkung des Herausgebers: Was die indologische Seite der in der DLZ. erschienenen Rezension von Hortens PhJ. anbelangt, so ist immerhin festzustellen, daß von dem Rezensenten die Beeinflussung der islamischen Philosophie durch die indische wenigstens bedingungsweise 'einmal zugegeben' wird. Aber unverstänlich ist der in diesem Zusammenhang gegen H. erhobene Vorwurf der 'oberflächlichen Art, in der das Problem behandelt wird', wo doch von der Gegenseite bis jetzt noch nicht der geringste stichhaltige Grund gegen die Theorie als solche

vorgebracht worden ist und andererseits H. selbst in dem dem Rez. doch schon vor der Abfassung seiner Besprechung der PhJ. bekannten ersten Teil der vorliegenden Arbeit (M. z. K. d. B., 12. Heft) die Frage zum Gegenstand einer kritischen Spezialuntersuchung gemacht hat. Es kann schwerlich als mit einer fruchtbaren Diskussion des Problems vereinbar erachtet werden, wenn der Rez. eines schon vor Jahren veröffentlichten Werkes — die PhJ. wurde 1924 veröffentlicht — spätere einschlägige Publikationen desselben Verfassers nicht nur ignoriert, sondern Behauptungen aufstellt, die durch diese glatt widerlegt werden. Noch bedenklicher erscheint es allerdings, wenn eine kritische Zeitschrift, welche grundsätzlich keine Entgegnungen aufnimmt, sich weigert, auf anderweitig erscheinende Erwiderungen wenigstens redaktionell hinzuweisen.]

^ʾhd, ^ʾAḥadīyah = „relative Einheit“

Es ist grundlegend, daß unter den vielen Termini für Einheit die „relative“ von den übrigen, s. whd, abgegrenzt werde; denn in den Stufen der Einheit symbolisieren sich die Stufen der Welt und des Seins, ja, des göttlichen Wesens. In dem Verständnis dieses Terminus liegt der Einblick in die mystische Weltbetrachtung. Gott ist die Ureinheit. Aus ihr soll die Welt der Vielheit entstehen. Es müssen daher Vermittelungsstufen von der absoluten Einheit zu bunter Vielheit gesucht und konstruiert werden. Solche können nur über die relative Einheit führen. In ihr sehen wir daher ebenfalls, welche Ideen über den Schöpfungsvorgang bei den mystischen Denkern vorlagen und wie sie die Gegensätze in die Ureinheit auflösten. Es verlief die Entwicklung so, wie in unseren Philosophenschulen, von denen jede ihre eigene Terminologie aufweist: Man einigte sich nicht absolut. Neben der führenden Schule blieben andere mit eigenen Formen; V. 278.

عند الصوفية هي (الاحدية) المرتبة التي هي منبع لفيضان الأعيان واستعداداتها
في الحضرة العلمية أولاً ووجودها وكمالها في الحضرة العينية بحسب عوالمها
واطوارها الروحانية والجسمانية ثانياً وهي أقدم المراتب الإلهية وإن كانت كلها في
الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على
الارادة وعلى هذا القياس

„Die ^ʾAḥadīyah ist nach den Mystikern die Stufe des Seins, die einen Quellgrund für die Emanation der Individuen (konkreten Einzeldinge der Welt) darstellt, und zwar erstens für ihre Dispositionen in der Majestät der Wissensschicht (der Universalia, die in sich subsistieren), dann zweitens in der Majestät der individuellen Schicht, wo ihr Dasein und ihre Vollkommenheiten eintreten. Dies erfolgt nach Maßgabe der Welten und Perioden ebendieser Individuen, der geistigen und körperlichen. Die ^ʾAḥadīyah ist die früheste der göttlichen Stufen, wenn auch alle im Sein gleichstehen. Der

(logische) Verstand urteilt jedoch, die eine gehe der andern voraus, so z. B. Leben dem Wissen, dieses dem Wollen. Danach beurteile die Sachlage.“ Diese Auffassung des „Kommentars der Ringsteine“ faßt als „relative Einheit“ Gott in Beziehung zu den Geschöpfen, wie er deren Quellgrund ist und sie aus sich emanieren, *faid*, läßt in den zwei Stufen des 1. Wissens, der Logos-Stufe, und 2. individuellen Außenweltseins, die auch „Majestät“ genannt wird, da auch sie im Grunde göttlich ist.¹ Diese „individuelle“ Stufe, da sie als „Majestät“ benannt wird, könnte innergöttlich zu denken sein. Dann schlosse sich erst an die genannten Stufen die außergöttliche Welt der Sinne an. Sie ist jedoch nur ein Epiphänomen der „Majestät“, ein „leichter Schleier“, der sich über diese breitet. Der „Idealmensch“ *Gil's*, D. 1463, 9, faßt 'Aḥadiyah als „Ureinheit“ des „von den göttlichen, ḥaqqiyah, und geschöpflichen, ḥalqiyah², logischen Beziehungen freien Urwesens, der „Substanz“ *Dāt*, schlecht hin und „erste substantielle Manifestation“.³

Nach dem „Geschenk“, Tuḥfah, des Burhānpūrī 1620 †, D. 1463, 16 ff., einer Spätform der Mystik, die alle früheren Gedanken in ein System fassen will, wird 1. die 'Aḥadiyah als die Ureinheit gefaßt und in Plotinischer Erhabenheit über alle Kategorien, sogar über die Bestimmung der Absolutheit, „Nicht-Individualisierung“, *lā-ta'ayyun*, gestellt, 2. der erste Ta'ayyun = die erste „Individualisierung“ („Determinierung“), die Waḥdah und „Urwesenheit Mohammeds“

¹ 'Ainiyah von 'Ain = „Individuum“, „konkrete Einzelsubstanz“, s. dies, wird erläutert durch die konkreten Formen der „Welten und Perioden“. Aber auch diese stellen sich wieder in zwei Stufen dar, der „geistigen und körperlichen“, so daß wir den Weltbau gewinnen: I. Ureinheit, Gott in sich gesehen, II. relative Einheit: Gott als Ur-Quell der Schöpfung: a) Majestät des Allwissens, b) Majestät der „Individualschicht“ 1. der Geister und 2. Körper nach Weltkreisen und Perioden, Räumen und Zeiten; D. 1463, 6. V. 279, 1.

² Auch *mahlūqiyah* = „Geschaffensein“ genannt.

³ D. 1463, 14. *أول ظهور ذاتي*

Als solche ist 'Aḥadiyah = „absolute Einheit“, so daß im Typus dieser Systeme dann die Waḥdah = Waḥdāniyah die „relative Einheit“ darstellt. Man kann den Unterschied daran erkennen, daß die „Einheit“ als relative gefaßt, d. h. in Beziehung zu den Geschöpfen stehend, mit dem „Wissen“, 'ilm, gleichgestellt wird. Vor dem „Wissen“ in der metaphysischen Ordnung steht die Urwesenheit, Ureinheit. Wo demnach 'Aḥadiyah mit 'ilm gleichgesetzt wird, haben wir den Typus des Ḡunaid. Wo sie mit *Dāt* = „Ursubstanz“ gleichsteht, liegt der andere Typus vor, der die Waḥdah an die zweite Stelle schiebt und ihr sogar noch die Waḥidiyah als 'ilm = „Allwissenheit“ folgen läßt, eine Komplizierung der Spätzeit, s. u.

genannt, verwandt mit dem „Idealmenschen“, dem göttlichen Allgemeinwissen, 3. der der zweite Ta'ayyun folgt, die „zweite Individualisierung“, Wāḥidiyah = „das Einer-Sein“ im adjektivischen Sinn des „Einen“, der „Idealmensch“, die Urwesenheit des Menschen, das Einzelwissen Gottes. „Diese drei Stufen sind alle ewig und ihre Ordnung logisch, nicht zeitlich.“ 4. Die reinen Geister, 5. die Archetypen, miṭāl = „Vorbilder“, nie ma'nā, ma'āni = „Ideen“ genannt, 6. die Körper Nr. 4—6 werden die Stufen des *Kawn*, s. kwn, genannt, der „Vergänglichkeit“. 7. Der Mensch, der alle diese Stufen in sich schließt, birgt als Mikrokosmos alle diese Stufen im kleinen, s. ibnu-l-'Arabī.

Den so überaus feinen und oft fließenden Begriff der 'Aḥāḍiyah entwickelt nach den Prinzipien der Mystik D. 333, 10: „Die 'Wesenheiten' sind I. absolute Urwesenheit, die wirkend ist, eine, wissend, notwendig in ihrem Sein per se: die Wesenheit Gottes, II. eine Wesenheit, die von Bestimmungen⁴ eingeschränkt ist, 'niedrig' (der Niederwelt angehörig), das Dasein von der Urwesenheit, der notwendigen, Gott, empfangen kann, und zwar durch Emanation oder Manifestation: die Wesenheit der Welt, III. eine Wesenheit der 'relativen Einheit', 'Aḥāḍiyah, die sowohl die Unbestimmtheit, Absolutheit als auch Bestimmtheit, Tun und Leiden, Wirken und Wirkungen zu empfangen in sich vereinigt. Sie ist demnach 1. in der einen Hinsicht uneingeschränkt, in der anderen eingeschränkt, 2. wirkend in der einen, leidend in der andern. Diese 'Wesenheit' ist eine relative Einheit, die Vereinigung der beiden 'Wesenheiten' (Gott und Welt), ausgestattet mit dem Rang, die erste und letzte zu sein. Dies beruht darauf, daß die wirkende, uneingeschränkte Wesenheit sich in der Opposition zur passiven, eingeschränkten befindet. Wo immer aber zwei getrennte Wesenheiten vorhanden sind, müssen sie eine Wurzel haben, in der sie eins⁵ sind, während

⁴ Der Begriff der Quṣūd = „Bestimmungen“, „Einschnürungen“, der das Gegenteil des Uneingeschränkten, muṭlaq, ausspricht, beweist, daß die Gottheit als „unendliche“ gedacht ist. Absolutheit ist gleichbedeutend mit Freisein von „Bestimmtheiten“ und Grenzen. Die 'Aḥāḍiyah vereinigt beides: Endlichkeit und Unendlichkeit und ist die Zusammenfassung der Weltvielheit in der göttlichen Einheit und konzentriert auf diese und durch sie.

⁵ Dieser eigenartige Gedanke ist zu vergleichen dem vierten Gottesbeweise bei Thomas von Aquin aus den Graden der Vollkommenheit. Der Orientale schließt aus der Vielheit auf die Einheit, den Spuren von Plotin folgend — und der Brahmanen. Eine Vielheit ist in sich als Erstes nicht denkbar. Sie kann nur aus der Einheit entstanden sein. So muß der Weltvielheit eine „Einheit“

ebendiese Wurzel in jenen als eine Vielheit erscheint (muta'addidun = „eine 'Zahl' = *numerische* Vielheit formend). Die Außenseite dieser Wesenheit ist diejenige, die als „Naturkraft“, Ṭabī'ah, bezeichnet wird, die allgemeine, wirkende nach einer Seite, die passive nach der andern. Sie empfängt Einwirkungen von den göttlichen 'Namen' und wirkt ihrerseits aktiv ein auf die ihr zugeordneten Stoffe, und wie die Eins zu diesen drei Wesenheiten verhält sich die 'tiefste Urwesenheit'.⁶

اعلم ان الفرق بين الاحدية والواحدة والالوهية أن الاحدية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات والواحدة يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقترانها فكلُّ منها فيه عينُ الآخر.

Dennoch scheint 'Aḥadiyah später im Sinne der Waḥdāniyah der mystischen Frühzeit, z. B. eines Ḡunaid gebräuchlicher geworden zu sein, D. 1467, 18. „Wisse, daß der Unterschied zwischen 'Aḥadiyah, Wāḥidiyah und 'Ulūḥiyah in folgendem besteht. In der 'Aḥadiyah manifestiert sich nichts von den 'Namen und Eigenschaften', während in der Wāḥidiyah die 'Namen und Eigenschaften' sichtbar werden zugleich mit ihren Wirkungen (in der Geschöpfswelt), jedoch nach der Gesetzmäßigkeit der Ursubstanz (die die Ur-einheit bedeutet), nicht nach der Gesetzmäßigkeit der äußeren Verbindung (dieser Phänomenendinge). In dieser (hukm) ist jede Eigen-

unterliegen. Der angeregte Gedanke wird jedoch nicht im Sinne der Gottesbeweise verfolgt. Sonst würde sich ergeben, daß die 'Aḥadiyah das gemeinsame Urwesen, die Ur-einheit von Gott und Welt, der eingeschränkten und der uneingeschränkten Urwesenheit wäre, eine Umstürzung aller üblichen Auffassungen.

⁶ Ḥaqīqatu-l-ḥaqā'iqi = „die Urwesenheit der Urwesenheiten“. Die Paar-ausdrücke dieses Typus bezeichnen die „Tiefe“. Zu deuten ist diese Idee aus dem Begriff der Zāhiriyyah = „Außenseite“ der „relativen Einheit“. Unter dieser ruht die „Innenseite“, dieser „Urgrund“ innerhalb der 'Aḥadiyah, der der „Naturkraft“ und Gottheit gemeinsam ist, indem dieser „Urgrund“ die Gott und Natur zusammenfassende Ur-einheit darstellt. Daß unter 'Aḥadiyah oft auch die Ur-einheit verstanden wird, läßt sich aus diesem Zuge begreifen. Die 'Aḥadiyah, vielleicht der komplizierteste Begriff der islamischen Mystik, ist damit geklärt. Er enthält die Brahman-Schicht und die Maya-Schicht zugleich, die Vielheit des Seins und seine Einheit zur „relativen Einheit“ verbindend. An markantester Stelle steht er in den klassischen Texten: I. 28, 16, 382, 3. 384, 16, wo man ihm bisher ratlos gegenüberstand, obwohl die erläuternden Texte von D. schon seit über sechzig Jahren veröffentlicht sind und M.s monēti die Fülle dieses Inhalts nicht andeuten kann, selbst für sich ein Rätsel. Wie das Phänomenensein in das Brahman versinkt, ist in diesem einzigen Begriff enthalten.

schaft identisch mit der andern.“ „In der 'Göttlichkeit', 'Ulūhīyah, erscheinen die 'Namen und Eigenschaften' nach der Gesetzmäßigkeit von dem, was jede von ihnen allein beansprucht. Dann also wird sichtbar, daß der 'Gnadenspender' das Kontrarium des 'Rächenden' darstellt und umgekehrt. Das gleiche gilt von den übrigen 'Namen und Eigenschaften', einschließlich (ḥattā mit dem gleichen Kasus wie das Parallelwort: baqī-l-'asmā'i) der 'Aḥadiyah.⁷ Sie erscheint in der 'Göttlichkeit' mit der Bestimmtheit, die die Wesensgesetzlichkeit der 'Aḥadiyah erfordert, und ebenso die Wāḥidiyah mit der ihrigen. So schließt also die 'Göttlichkeit' in ihrem Manifestationsorte die Gesetzmäßigkeiten aller Manifestationsorte in sich. Sie ist demnach derjenige Ort, der jedem sein Recht gibt.“ Damit ist eine Vielheit ausgesprochen. Diese wird aber sogleich dadurch wieder zur Einheit zusammengefaßt, daß die 'Göttlichkeit' in den Kern der Gottheit selbst gerückt wird, vorgeordnet der 'Aḥadiyah.

والأحدية مجلى كان الله ولم يكن معه شىء.

Markant ist ferner, D. 1467, 4 u, die Gleichstellung mit dem 'Ifrād, dem 'Alleinsein' Gottes. „Die 'relative Einheit' ist die Manifestationsform, als Gott war, ohne daß ein Ding gleichzeitig mit ihm bestand.“ Der Begriff des Relativen taucht im folgenden wieder auf. Die Reihe der Einheitsformen ist 1. 'Göttlichkeit', die als göttlicher Kern wesenseinheitlich gefaßt werden muß, 2. 'Aḥadiyah, 3. Wāḥidiyah. „Die, D. 1467, 2 u, 'Göttlichkeit' verhält sich in ihrem Vorzug zur 'Aḥadiyah, wie das Ganze zum Teil, und die 'Aḥadiyah zu den übrigen Eigenschaften, die das Wesen ausdrücken, wie die Wurzel zum Zweig, und die Wāḥidiyah zu den übrigen Manifestationsorten wie die Vereinigung zur Trennung.“ Wenn die 'Aḥadiyah die „Wurzel“ darstellt, faßt sie die Vielheit zu einer Einheit zusammen. Sie ist demnach 'Vielheit' und 'Einheit', je nach den wechselnden Gesichtspunkten, von denen aus man das Wirkliche sieht. Dies ist aber im Grunde der Begriff der 'relativen Einheit'.

'zl = 'azal, 'azaliyah = Ewigkeit Gottes, die keine Aufeinanderfolge der Phasen kennt und „punktförmiges“ Bestehen ist im Gegensatz zu: daimūmiyah = ewigdauerndes Fortbestehen, das in Phasen verläuft wie alles raum-zeitliche Sein. Qidam ist gleich-

⁷ Im folgenden ist كل واحد in كل واحد aufzulösen. حق الأحدية = „einschließlich der 'Aḥ.“ حق الأحدية = „ausschließlich der 'Aḥ.“.

bedeutend mit: 'azal. T. 82, 16 u. oft: prééternité = Vor-Ewigkeit, besagt 1. nicht das, was der Wesensunterschied zur Zeit ist, nämlich die Phasenlosigkeit, und 2. verlegt den Kern in die Dauer und Reihenfolge im Vergleich zur Zeit, zugleich 3. einen Widerspruch enthaltend; denn „vor“ der Ewigkeit kann es nichts geben. M. z. K. d. B. 12, 23 A. 54.

Die übliche Umschreibung *mâ lam yazal* = „was nie aufhörte zu sein“ ist wohl durch Ğunaid eingeführt worden, l. 30, 2, und von Ḥallāğ als allgemeinverständlich verwendet, s. St. 126, hier unter *Kaun*. Der Sinn dieses Terminus wird erst durch die Gegenüberstellung zur Daimûmiyah, l. 384, 14, der „ewigen Fortdauer“, klar, die mit der Dauer des *Kaun*, des vergänglichen Seins, identisch ist. Da der 'azal = d. h. *mâ lam yazal* nur von einem Sein gilt, das nicht in den *Kaun* eingetreten ist, kann diese „Ewigkeit“ keine Phasen haben, die der „ewigen Fortdauer“ eines in Phasen verfließenden Seins allein zukommend gedacht werden können. „Was nie aufhörte zu sein“ bezeichnet demnach eine Dauer, die nicht in Phasen verläuft, von denen jede beginnt und zu Ende geht, also „verfließt“. Ein in Phasen verfließendes Sein „hört beständig auf“, *yazâlu*, um im folgenden Augenblicke wieder mit einer neuen Phase zu beginnen, die ebenfalls bald „aufhören“ wird. Die „Ewigkeit“ 'azalun ist daher durchaus identisch mit: *mâ lam yazal* — ist daher, weil außerhalb des *Kaun*, ein nie endender, ewig stehender Augenblick ohne Phasen, die bekannte aeternitas und sogar als metaphysisches Substrat des Nirvanas aufgefaßt, was der klassische Text l. 14, 18 bezeugt:

محو الكون بالأزل

Der Tauḥîd ist „das Ausgewischtwerden des vergänglichen Seins in der Ewigkeit“. In jedem Terminus kommt der ganze Brahmanismus zum Durchbruch: *maḥwun* ist als passiver Infinitiv zu nehmen. „Auswischen“ bezieht sich logisch auf Linien, Zeichnungen, Spuren im Sande der Wüste. Damit gehört dieser Terminus in den Gedankenkreis der *rusûm*. *Kaun* s. *kwn*. Wenn 'azal das Substrat ist, in das das Nirvana stattfindet, steht es gleich mit Waḥdāniyah, Ma'nā, l. 29, 2, 'ain = Urindividuum = Huwa-huwa bei Ḥallāğ = *Dât* als Ursubstanz = *Nuqtah* = Punkt, Mittelpunkt der Welt- und Seinskreise, = 'Aṣl-Ursprung und ist die tragende Brahmanischicht. Wie hier der *maḥw*, so findet l. 29, 2 in diese

der idmihlâl = „das Erlöschen“ statt, dessen Endpunkt das Alleinsein Gottes ist: ويكون الله تعالى كما لم يزل

„Dann ist Gott wie das, was nie aufhörte zu sein“, d. h. wie das Sein, das nicht in Phasen zerlegbar ist, die beständig aufhören, um dann wieder von neuem zu beginnen, und das immer vorhanden war soweit man auch von dem jetzigen Augenblicke in die Vergangenheit zurückchreitet. In dieser „Ewigkeit“ bestand der *Kaun* noch nicht, und sie besteht nach dem Nirvana des *Kaun* ebenso weiter.⁸

الازل هو ماهية تقتضى الا مسبوقية بالغير وهذا معنى ما قيل الازل تى الأوليّة.

Dies bestätigt D. 84, 7 u. „'Azal ist eine Wesenheit, die es notwendig erfordert, daß kein anderer ihr vorausgehe.“⁹ Dies ist auch der Sinn der Formel: 'Azal besagt die Leugnung des ersten Augenblicks des Daseins.“¹⁰

⁸ Das yakûnu dieses Ausspruches steht demnach dem yabqâ gleich I. 30, 2: „und Gott bleibt wie das nie endigende Sein“, „alleinseiend“ im 'Ifrâd. TB. 18, 53, 5 „und Gott ist, wie er immer war“, Q. 147, 22 f. wäre philologisch: kamâ huwa fî mâ lam yazal. Die Wichtigkeit des Textes liegt aber gerade darin, daß er den 'Azal mit dem im 'Azal stehenden Substrate gleichsetzt. „Ewigkeit“ als Untergrund des Nirvana ist die Brahmanischkeit selbst, und zwar „alleinseiend“, indem der gesamte *Kaun* „ausgelöscht“ ist. Unter „immer“ verstehen wir eine Form phasenmäßiger Dauer. Diese ist aber im 'Azal ausgeschlossen, da kein *Kaun* mehr besteht, der allein eine phasenmäßige Dauer haben kann. — Es bleibt zu untersuchen, wie diese Gedanken mit den ältesten Zeitmythologien über den zarvân akarana, die „unendliche Zeit“, der babylonischen Astronomie — seit 740 — und der Entdeckung des babylonischen Astronomen Kidinnu, um 314, von der Präzession der Tag- und Nachtgleichen und den verwandten Aionen-Theorien in Zusammenhang stehen, s. Hugo Greßmann: Die hellenistische Gestirnsreligion; Leipzig 1925: Beihefte z. Alten Orient, Nr. 5.

⁹ al-lâ-masbûqyah = „nicht von einem andern an die zweite Stelle in der Zeitreihe gesetzt zu sein“, spätarabisch.

¹⁰ al-'Awwalyah bedeutet literarisch: die Eigenschaft, ein erster zu sein und einen Vorrang zu besitzen. Terminologisch ist es zu der Wendung zu stellen: lâ 'awwala lahu = „er besitzt keinen ersten Augenblick seines Daseins“. Dann nimmt 'Awwalyah die Bedeutung an: erster Augenblick des Existierens, zeitlicher Beginn des Daseins. 'Azal wird als eine „Wesenheit“ bezeichnet, was eine „Realwesenheit“ bedeuten kann. Damit ist der Begriff des wirklichen Substrates ausgesprochen oder wenigstens angedeutet und ermöglicht. Es wird die Leser fremd anmuten, daß J. 8, 341, 16 allen Ernstes „Ewigkeit“ und „Unendlichkeit“ als synonym (! sic) behandelt werden. Eine ähnlich willkürlich-phantastische

وَأَنَا لَا يَقُولُ إِلَّا اللَّهُ إِذْ الْآيَةُ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ.

Die Termini ʿAnniyah = „Dasein“, „Daß-heit“ im Sinn von Individualität und ʿaniyah statt ʿanāʿiyah = „Ich-heit“ von ʿAnā und ʿAnni = „mein Ich“, „mein Daß ich bin“, „mein individuelles Dasein“ fließen für das Sprachgefühl des Sarrāḡ ineinander, l. 32, 1: „Ich spricht nur Gott; denn die Ichheit kommt nur Allāh zu“. Auch die Form ʿAnāniyah läßt sich belegen. Der brahmanische Monismus kann nicht markanter zum Ausdruck kommen, als wenn man das göttliche Ich als das einzige in der Welt bezeichnet. Die Alleinsubstantialität des Urseins ist damit verkündet, neben der der Mensch nur ein Akzidens, Schemen, „Trug“ sein kann. Mâyâ und Brahman zeichnen sich deutlich ab.

ʿns = ʿuns = Intimität mit Gott, P. 517, 12: „joie“ verfehlt.

bi- = „an“, das Anhaften und Bestehen ʿinʾ bezeichnend: s. qwm. Qāma bi = „subsistieren durch“, „inhärieren in“. Damit gewinnt man einen tieferen Einblick in den Text: T. III, 11.

صَيَّرَنِي الْحَقَّ بِالْحَقِيقَةِ.

„Gott ließ mich ʿanʾ und ʿaufʾ der Urwesenheit reisen“. Bi bedeutet auch hier das Tragende, Subsistierende. Man würde demnach ohne Einblick in den tieferen Sinn des bi in der monistischen Mystik wiedergeben: „Gott ließ mich ʿinʾ und ʿdurchʾ¹¹ die Urwesenheit reisen“. Aber die Mâyâ-Lehre hat hier den tieferen Sinn anklingen lassen: „auf“ der Tiefenschicht, die die Unterlage der Welt ist. Dann versteht man den eigentlichen Inhalt des letzten Verses, der den Seelenkern des Menschen, den *Sirr*, als identisch mit der Urwesenheit bezeichnet. „Identisch“ ist das Akzidens mit der Substanz, die es trägt: denn beide bilden numerisch dasselbe Individuum. Das Inhärens ist dasselbe „Ding“ wie die Substanz, der es inhäriert.

Wiedergabe, wie die genannte, ist die Gleichsetzung von lam yazal als „subsistant“, P. 517, 8, mit qāʾim bi-nafsih. Die gleiche Fremdheit gegenüber diesen grundlegenden Ideen zeigt N. 33, 10, wo die Überzeitlichkeit Gottes mit der Ewigkeit der Welt gleichgesetzt wird. Ibnu-l-ʿArabî betont sehr stark die Zeitlichkeit der Schöpfung gegenüber der Ewigkeit Gottes.

¹¹ M. „Dieu m'a fait passer par ce qu'est la réalité“, P. 846 zu 11. Der Gedanke des „Hindurch“ besagt jedoch wohl mehr als das einfache bi.

bd' = 'ibdā', = „voraussetzungsloses Erschaffen“, das keine Materie als Substrat kennt, sondern den Gegenstand absolut und ganz erschafft. P. 610, 11 als „Manifestation“ wiedergegeben, dort: 'irādah als „préparé“ = „vorbereitet“, 'amr als „déclenche“ läßt sich abrollen, durchaus verfehlt. Das Unabhängigsein Gottes von jeder „Voraussetzung“ und Materie in dem Schaffensakte soll betont werden. P. 612, 7 als „Verwirklichung einer Handlung als 'Intention“, durchaus irrig; denn im 'ibda' ist die Setzung eines Dinges als Wirklichkeit gemeint. Der Kreis des Intentionalen ist überschritten und der des Außenwirklichen erreicht und betont. V. 133. D. 134.

bñj = baqā' = ewigdauerndes Fortbestehen in Gott, auch das Fortbestehen Gottes selbst, indem der Blick auf die Zukunft gerichtet bleibt, während er im 'azal nach der Vergangenheit weist. P. 525, A. 3, 11: perséité = „Durch-sich-Bestehen“ vereinigt die Gedanken der Aseitas und Ursubstantialität und hat einen wesensverschiedenen Inhalt von baqā. „Per se“ bestehen bedeutet einfach subsistieren, als Substanz Bestand haben, und „a se“ bestehen heißt: ohne äußere Ursache Dasein haben, die „Ursache“ seines Daseins in sich selbst besitzen, und Spinoza beging die philosophische Ungeheuerlichkeit, diese beiden gleichzusetzen. Von dem „ewigen Fortdauern“, das in Gott naturgemäß ohne Phasen verläuft, s. 'azal und qidam, ist perséité ebenso grundverschieden. P. 609, A. 7.

bñn; bain = „Wesenstrennung“ zwischen Gott und Welt, St. 175, während die mu'fāraqah als äußere und akzidentelle, räumliche Trennung geleugnet wird, ist jene eine Thesis des Systems. Diese zwei Arten der Trennung sind demnach wohl zu scheiden.

فظهرت الأرواح المهيمة بين الجلال والجمال.

Der Begriff des „Zwischen“ wird in einem eigentümlichen Sinn verwandt, der unserm „sowohl — als auch“ nahekommt. Diese Vorstellung der Sprachschöpfung findet Verwendung, wenn die Teile einer Summe angegeben, als auch, wenn die Herkunft eines Dinges genannt werden soll. „Sie waren 'zwischen' solchen, die mit Stöcken schlugen, und 'zwischen' solchen, die mit Steinen klopften“, ferner: „Adam entstand 'zwischen' Lehm und 'zwischen' Wasser“ — sind aus den Lexicis geläufig. Mit Hilfe dieser sprachlichen Phantasie lassen sich einige Wendungen der Mystik deuten, die unserm Sprach-

empfinden ebenso fremd sind, aber auf derselben Linie liegen. „Die liebestrunkenen Geister gelangten zur Manifestation zwischen der Majestät und der Urschönheit Gottes“, ‘u. 49, 5. Die außergöttliche Welt entsteht durch Manifestation, tağallî, oder zuhûr, indem Gott sich ihrer als Schemen und Phantome bedient, um in ihnen sichtbar zu werden. Es gibt kein „Zwischen“, das einen Spielraum unter den Eigenschaften Gottes darstellte. Die Geister entstehen demnach „sowohl“ aus der Majestät als auch der Urschönheit Gottes, von beiden Spuren an sich tragend und beide zur Manifestation bringend.

عالم الجان بين سعيدٍ وشقى.

„Die Welt, ‘u. 87, 15, der Gespenster besteht aus seligen und verdammten, unglücklichen Wesen“, teilt eine Gruppe restlos auf. Das *baina* könnte vor šaḡiyin wiederholt werden, wodurch das Motiv des „Hin und Her“, des „Schwankens“ deutlicher hervorträte.

سرّ الوهيتى المترددين¹² أتيتى وهويتى.

Damit ist uns die Möglichkeit eröffnet, einen dunklen Terminus zu verstehen, der bisher der Erschließung widerstanden hat. Aus der Vorstellung des „Zwischen“ bildet sich die optisch verwandte des „Hin- und Herschwankens“, der Bewegung „zwischen“ zwei Polen. Damit soll dann angedeutet werden, daß „sowohl“ der eine „als auch“ der andere Pol zum Bestande des Dinges gerechnet werden soll. ‘u. 181, 21 spricht Gott von „dem Geheimnisse meiner Göttlichkeit, das hin und herschwankt“¹³ zwischen meinem konkreten Dasein und meiner Individualität“, d. h. das sowohl konkretes Dasein als Individualität ist, aus diesen ganz und gar und ausschließlich bestehend.

¹² Text المتردد

¹³ *al-mutaraddidu* statt *at-taraddudu*; denn der *sirr* soll beschrieben und bestimmt werden, was nur durch ein Adjektiv geschehen kann. Der Infinitiv mit dem Artikel stört die Konstruktion, der die Wiedergabe N. s. 67, 10 u nicht gerecht wird: „Das Geheimnis meiner Göttlichkeit ist ein —! Text: das — Hin- und Herschwanken zwischen meinem esse per se und meiner Individualität“. ‘Annjah kann philologisch nie mit esse per se wiedergegeben werden, das die Substantialität bedeutet, den *qiyām bi-nafsihi*, während in ‘anna und seiner Abstraktivbildung die einfache Tatsächlichkeit ausgesprochen werden soll: „daß etwas vorhanden ist“, und zwar als ein Ding, das Gegenstand eines individuellen Hinweises ist. Die Berührung mit der *huwīyah* liegt auf der Hand, so daß eine gewollte Tautologie vorliegt.

Gott besitzt keine „Wesenheit“, die definiert werden könnte; denn er ist unendlich. Alles Wesenhafte und Wesensartige hat deshalb Grenzen, weil es einer Klasse von Dingen zugehört und in Relationen steht. Dadurch wird es endlich und „definierbar“, d. h. in „definitiones“, „Grenzen“ faßbar. Wenn Gott nun keine „Wesenheit“ besitzt, kann sein Inhalt nur „Sein“ bedeuten. Die Modifikationen des Seins, die hier in Frage kommen, sind aber „Individualität“ und „Tatsächlichkeit“, und diese beiden sind schließlich Ausdrücke desselben Gedankens, daß in Gott nur das Einzel-sein gegeben ist und seinen Gehalt ausmacht. Gott ist „das absolute Sein“, das über allen Kategorien steht, ist ein anderer Ausdruck für diesen Gedanken.¹⁴

ولا يزال هذا العقل مترددا بين الإقبال والإدبار.

Auf das Gebiet der Zeit übertragen wird das „Sowohl — als auch“ zu einem „Bald — bald“, den gleichen Grundbegriff ausformend. 'u. 52, 9. „Diese Weltvernunft bewegt sich unaufhörlich bald nach vorn (auf Gott zu), bald nach rückwärts (auf die Geschöpfe zu).“ Hier kommt das Schwanken, da es sich um Bewegungen handelt, in seiner Eigenheit zur Erscheinung. Wenn jedoch der *Taraddud* für Zustände Verwendung findet, die eine Bewegung ausschließen, bleibt nur die andere Bedeutung des „Sowohl — als auch“.

ġz^c; gaz^c = „Nervosität“, „Unruhe“, hervorgerufen durch Mangel an Gottvertrauen; Bt. Nr. 10; P. 621, 3 u „affliction“ verfehlt; denn nicht das sich Getroffenfühlen vom Schicksal soll ausgesprochen werden, sondern der Mangel an Gottergebenheit und Gelassensein.

ġlw; tağalli = „Manifestation“ besteht in der doketischen Theorie, daß das Urwesen, weil es übermächtiges Licht ist, die Blicke der Geschöpfe blenden würde, wenn es unverhüllt erschiene. Es muß daher bei seiner Erscheinung, *zuhûr*, einen Schleier anlegen. Dieser ist die Welt selbst und für den Fall, daß Gott in einem Menschen auftreten sollte, der menschliche Leib, der wie ein

¹⁴ Der Gedanke eines wirklichen Schwankens im Innern Gottes, wie ihn der materielle Wortlaut nahelegt und die Wiedergabe N.s annimmt, ist völlig ausgeschlossen. Erst das Sein des *Kaun*, der Vergänglichkeitswelt, kennt ein Schwanken und eine Veränderung. In dem „Schwanken“, das den Begriff des „Zwischen den Polen“ spiegelt, haben wir nach dem arabischen Sprachgefühl ein „Sowohl — als auch“, eine Angabe des Inhaltes des gegebenen Subjektes zu sehen.

Äußerliches angelegt wird. Dieser Leib ist mit der innewohnenden Gottheit nicht organisch verbunden, sondern nur von außen „umgelegt“. Das Bild Gottes im brennenden Dornbusche des Sinai ist ein beliebter und treffender Vergleich für diesen Dokerismus. In solcher Lehre ist Gott „zugleich verborgen, bâtin, und sichtbar, zâhir, und „leuchtet durch jedes Ding hindurch wie aus einem Hintergrunde hervorstrahlend“. ¹⁵

تَجَلَّى عبارتست از ظهور ذات و صفات الوهیت.

„Manifestation¹⁶, D. 268, 4 u; 269, 10, bedeutet das Sichtbarwerden von Substanz und Eigenschaften der Göttlichkeit.“ Die Idee einer ‘Emanation’ ist damit völlig ausgeschlossen. Das Urwesen wird den geschöpflichen Subjekten „sichtbar“, paßt sich deren Erkenntnisbedingungen und Erkenntnismöglichkeiten an, indem es die Unendlichkeit seines ‘Glanzes’ verhüllt und dadurch schwächeren Fähigkeiten erfassbar wird. Von Gott „fließen“ keine Bestandteile aus, wie dies die in „Emanation“ liegende Weltanschauung ausspricht. Da die Mystik mit ihrer Manifestation alle Gedankenformung beherrscht, ist der „Emanationsgedanke“ in der Spätzeit völlig aus der Geisteskultur des Islam verschwunden, und die Mystiker selbst nehmen keinen Anstoß daran, von „Emanation“ innerhalb ihres Manifestationssystems zu reden. Sie verbinden damit den Sinn der „letzten Auswirkung des Manifestationsvorganges“, der im Menschen seine homogenen Wirkungen hervorbringt: s. faid.

آن تمهید وجود است که مستی است باسم النور وآن یعنی وجود ظهور
حق است بصور أساء در آکوان و أساء صور الهیة اند وآن ظهور نفس الرحمان است.

In wunderbar klassischer Klarheit wird Manifestation gegen Emanation als „Seinsdehnung“, „Seinserstreckung“ von der göttlichen zur menschlichen Welt hin bezeichnet; D. 269, 4 u. Die Emanation kennt in ihrer Weltanschauung diesen Gedanken nicht, da sie einen „Verlust“ an Seinsbestandteilen seitens der Gottheit bedeutet. Diese „Stücke“ und „Teile“ „strömen“ in die niedere Welt der Finsternis. «Diese, die Manifestation, ist die Ausdehnung des Seins, Wuğûd = Gottes. Es wird mit dem Terminus „Licht“ be-

¹⁵ P. 526, 8, von R. Otto: West-östliche Mystik 1926; 67 als brahmanisch durchschaut. Ph. J. 114 f. Die monistische Sinngebung A. G. Ph. 37, 168 f.

¹⁶ V. 287 f. mißverstanden DLZ. 1927; 796 ff. J. 15, 129 f.

legt. Dieses, d. h. das Sein ist das Sichtbarwerden Gottes durch die Wesensformen, *şuwar*, „Ideen“, der Namen Gottes in den vergänglichen Seinsweisen, *ʿAkwān*, s. *kwn*. Die Namen sind göttliche Wesensformen, *şuwar*. Dieses Sichtbarwerden ist der All-erbarmender selbst, nicht etwa eine aus ihm fließende göttliche, geistige Materie, wie sie das System des *ibn Masarra* kennt.

ğmʿ; ġamʿ = „Vereinigung“. Die Bedeutung dieses Terminus steht in der Mitte der Erörterung, ist jedoch erst aus *Tauḥīd* und allen Formen der „Einheit“ und „Ureinheit“, s. *whd*, zu erfassen. Er kommt ferner dem *ʿAin* und *Dāt* gleich, indem er die Ursubstanz als die Wesensvereinigung aller Dinge faßt, wie *Ġunaid* l. 28, 1 u, die *Wahdāniyah* bestimmt. Vor allem hat man sich zu hüten, die „Vereinigung“ als eine rein äußerliche zu verstehen, die zwei metaphysisch getrennte Substanzen in einer „Beziehung“, die nur eine Außenrelation sein kann, zusammenfaßt, die Substanzen getrennt und unterschieden lassend. In *Ġamʿ* liegt eine wesenhafte Einheit vor, die keine metaphysische Vielheit mehr kennt, die „Ureinheit“.

من الناس من يكون في توحيده مكاشفاً بالافعال يرى الحادثات بالله تعالى
ومنه من هو مكاشفٌ بالحقيقة فيضمحل إحساسه بما سواه فهو يشاهد الجَمْعَ
سراً يسيراً وظاهره يوصف التفرقة.

Schon der Umstand, daß der *Tauḥīd* als *Ġamʿ* bestimmt wird, gibt darüber Klarheit; denn *Tauḥīd* ist metaphysische Seinseinheit, „Ureinheit“ aller Dinge, die sich auf dem Boden dieses „Urgleichseins“ nur noch akzidentell unterscheiden können. Es gilt als ein bekanntes Wort der Mystik, Q. 149, 1: „Die einen Menschen erschauen in ihrem *Tauḥīd* die göttlichen Handlungen — d. h. die Dinge und Vorgänge der Welt — und erblicken die zeitlichen Dinge ‘an’ und ‘auf’ und ‘in’, s. *bi* und *qwm*, Gott. Ein anderer erschaut die Urwesenheit — und den wahren Sinn. — Dann erlischt seine Sinnenwahrnehmung von dem, was außer Ihm liegt. Er erfährt dann intuitiv die Vereinigung, Seelenkern mit Seelenkern, während sein Äußeres noch mit Trennung (Zerstreuung, Vielheit) behaftet ist.“ Zwei Klassen der Menschen werden in dem „Einheits-erleben“, *Tauḥīd*, unterschieden. Die ersten erschauen alle „zeitlichen Vorgänge“ als Akzidenzien Gottes. In diesen „Vorgängen“ sind ihre eigenen Handlungen eingeschlossen, so daß eine „Freiheit“

des Wollens nur als „Akzidens“ Gottes bestehen kann, nicht als selbständiges Wesen und Sein.

Die andern erschauen die tiefere Schicht des Wirklichen.¹⁷ Daß Ḥaḡīqah nicht mit „Wirklichkeit“ wiedergegeben werden kann, ist schon aus diesen Worten einleuchtend; denn „Wirklichkeit“ umfaßt auch die „Handlungen“, die aber gerade durch die Ḥaḡīqah ausgeschlossen werden sollen. Ḥaḡīqah kann nur den tieferen Gehalt, die tiefere Wesenheit, Tiefenschicht der Dinge bezeichnen, die als „Urwesenheit“ und „eigentlicher Sinn“, Schicht des „Tiefensinnes“ bezeichnet werden muß. Der Ekstatiker zieht sich dann von der Phänomenenschicht seines Wesens, von seiner Sinneswahrnehmung zurück und konzentriert sich auf sein Inneres, seinen „Seelenkern“. Dort erschaut er den Ġam^c = „Das Einssein“, „Vereinigtsein“ von dem tiefsten Kern, *sirr*, seines Wesens mit dem tiefsten Kern Gottes. Diese beiden finden sich nicht so vereinigt, daß zwei verschiedene metaphysische Substanzen äußerlich verbunden wären, sondern so, daß sie beide keine Zweiheit mehr darstellen. Es soll ja der Tauḥīd, die „Seinseinheit“, beschrieben werden. Was erschaut wird, ist daher die „Uridentität“, „Ureinheit“, wodurch Ġam^c als gleichstehend mit der Waḥḍānīyah gekennzeichnet ist und harmonisch in den Monismus eingestellt ist.

جمعیت در اصطلاح سالکان اشارت از آن است که از همه بمشاهده

واحد پردازی.

Im Persischen, D. 235, 5, wird die abstraktere Form Ġam^cīyet gewählt. „In der Terminologie der Mystiker (‘Erdenpilger’ Terminus) ist Ġam^cīyet der Hinweis darauf, daß du alle Dinge in und durch die Intuition des Ureinen verläßt.“

Die zentrale Bedeutung des Ġam^c wird in D. 234, 8 schon durch die eingehende Darstellung sichtbar gemacht. Wenn D. dabei den Ġam^c zunächst als eine Funktion der mystischen Intuition, muṣāḥadah bezeichnet, so ist dies von seinem orthodoxen Standpunkte zu begreifen. Der Tiefensinn bricht jedoch D. 235, 2 lichtvoll durch, wo als mystische Lehre bezeichnet wird, daß „das Weltall in einer einzigen Substanz zusammengefaßt wird“. Damit ist klar zum Vorschein gekommen, daß es sich im Ġam^c nicht

¹⁷ bi-l-ḥaḡīqatī könnte auch bedeuten: „auf Grund der tieferen Wesenheit“, was den Sinn nicht verändern, sondern nur bestätigen würde.

um eine Vielheit von metaphysischen Substanzen handelt, die in Form einer äußerlichen „Häufung“ zusammenkommen, sondern um die Einsubstantialität des Seins. Dieselbe monistische Grundidee ist in den tragenden Termini der Mystik allgemein ausgesprochen wie 'Ain = „Einindividualität“, Waḥdānīyah = Waḥdah = „Ureinheit“, al-Ḥaqīqah = „Die einzige Urwesenheit“ — in dem prägnanten Artikel liegt die Einzigkeit —, al-Wuğūd = „Das Sein schlechthin“, das einzige im wahren Sinn des Wortes, 'Aṣl = „Ursprung“ und Nuqtah = „Punkt“ (bei Ḥallāğ). In der dualistischen oder pluralistischen Weltauffassung findet eine „unreine Vermischung“, ša'at, zwischen Ursein und Weltsein statt, die die Mystik zur monistischen „Reinheit“ und Klarheit bringt.

„Ĝam' ist das Aufhörenlassen der unreinen Vermischung und Trennung zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, d. h. ewigem und zeitlichem Sein. Wenn nämlich der Blick des Geistes zur Intuition der Schönheit der Ursubstanz hingerissen wird, verhüllt sich das Licht des Verstandes¹⁸, der zwischen den Dingen trennt, indem die Wucht des Lichtes der Ursubstanz, der ewigen, die Überhand gewinnt. Die Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit wird dann aufgehoben, weil das Nichtigte vergeht, wenn die Urwahrheit, Gott, kommt. Dieser Zustand wird Ĝam' genannt. Fällt dann der Schleier der Macht wieder über das Antlitz der Ursubstanz und kehrt der Geist wieder zur Welt der Schöpfung zurück und erscheint dann von neuem das Licht des Verstandes, dann entfernt sich der Geist von der Ursubstanz und kehrt zur Unterscheidung zurück zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit. Dieser Zustand wird 'Trennung' genannt.“

„Weil der Ĝam'-Zustand im Noviziate nicht andauert, wechseln sich im Menschen Ĝam' und Tafriqah einander ab.¹⁹ Darauf — im *fa* ausgedrückt — hört der Lichtstrahl des Ĝam' nicht auf zu leuchten. Das Subjekt wird dann so sehr entrückt, daß es in dem Ĝam' dauernd bleibt, so daß sich dieser nicht wieder von ihm

¹⁸ 'Aqlun bedeutet terminologisch „natürlicher Verstand“, der die Welt Dinge in sich betrachtet, ohne Rücksicht auf das Transzendente zu nehmen = „Verstand“ im Gegensatz zu „Vernunft“ im Sinne des rationalistischen Behandelns der Wirklichkeit, die jede Tiefenschau ablehnt. 'Aqlun stellt demnach die Zivilisationsfunktion des Denkens, das rein mechanisch-technische 'Verstehen' dar, das zum Denken als Kulturfunktion und Tiefenerfassung in Opposition tritt.

¹⁹ Das Pronomen in fiḥā bezieht sich auf ḥāl. ṣīr = „rein“ ohne das entsprechende Kontrarium: die Tafriqah ohne Ĝam' und der Ĝam' ohne Tafriqah.

trennt. Würde es, das mystische Subjekt, mit dem Auge der 'Trennung' schauen, so würde selbst dann nicht der Blick der 'Vereinigung' von ihm weichen, und umgekehrt: im Blick der 'Vereinigung' verliert es nicht den der 'Trennung'. Die beiden 'Augen' sind in ihm vielmehr gleichzeitig vorhanden. Mit dem rechten blickt der Mystiker auf Gott mit dem Auge der 'Vereinigung' und mit dem linken auf die Schöpfung mit dem der 'Trennung'. Dieser Zustand wird zweite 'Nüchternheit', *šahwun*, genannt. 'zweite Unterscheidung', 'Nüchternheit' des ġam' und 'Tiefe' des ġam' = ġam'u-l- ġam'i. Diese Rangstufe ist höher als der einfache ġam', weil in jenem die beiden Gegensätze (Gott und Welt) zusammen bestehen, während der Träger des 'einfachen' ġam' nicht frei bleibt von dem tiefsten Dualismus²⁰ und der absoluten 'Trennung'.²¹ Du siehst doch wohl, daß dieser 'einfache' ġam' der 'Trennung' gegenübersteht und sich von dem Zustande des 'tiefen' ġam' unterscheidet.²² Der 'einfache' ist selbst noch eine Form der Trennung, während dieser Zustand des 'tiefsten' ġam' sowohl 'Vereinigung' als auch 'Trennung' umschließt, so daß er zur 'Trennung' nicht mehr in Opposition steht."

„Für den Träger dieses Endzustandes ist 'Vermischung'²³ und Ureinheit gleich, und das 'Vermischtsein' des Mystikers mit der Schöpfung ist dann kein Hindernis²⁴ für irgendeinen mystischen Zustand mehr. Anders verhält sich der Träger der 'einfachen Ver-

²⁰ *širk* = „Dualismus“, der neben dem Lichtgott Allah den Finsternisgott anerkennt. Der *širk-u-l-širki* = „tiefster Dualismus“ ist dann die Lehre, die neben Gott überhaupt noch ein anderes Wirkliche zugibt, auch abgesehen von dem zweiten Gott, der dabei geleugnet werden kann. Wenn demnach die Wirklichkeit der Welt zugegeben wird, ist der 'tiefste Dualismus' schon gegeben. Der Welt neben Gott Substantialität und selbständiges Dasein zuschreiben, ist demnach 'Abfall von der Einheit Gottes' im monistischen Sinn der Mystik. Er besagt klarsten Brahmanismus und Mâyâ-Lehre.

²¹ Die Trennung ist dann *bi-l-kullîyah* = „absolut“ und „vollständig“, wenn nur die Welt anerkannt wird, wobei man Gott durch den *Ta'îl* = „Deismus“ beiseite schiebt.

²² *'an-hâ* bezieht sich auf diesen Hâl und *ġam'uhu* auf den al-ġam'u-š-šîrf.

²³ *hulţah* = „sich beigesellen“ der Sinnenwelt, „sich in die Diesseitsdinge verlieren“, während *Wahdah* das reine Erleben der Ureinheit und diese selbst bedeutet.

²⁴ *lâ yaqdaĥu fî-* wird von dem Einwande gebraucht, der gegen eine Thesis erhoben wird = „er hat keine Durchschlagskraft“, „zerstört nicht die Thesis“; hier: die „Vermischung“, *muhâlatâh*, mit der Sinnenwelt „zerstört nicht“ den Vereinigungszustand mit Gott.

einigung'; denn sein mystischer Zustand wird durch die 'Vermischung mit den Geschöpfen' aufgehoben und durch den Blick auf die Formen, şuwari, der Teile des vergänglichen Seins", s. kwn.

„Würde der Träger der 'Tiefenvereinigung' auf die Welt der 'Trennung' blicken, so würde er die Wesensformen der Vergänglichkeitsdinge, 'Akwân, nicht anders erschauen denn als Instrumente, die ein 'ureinziger' Handelnder gebraucht. Ja, er sieht sie überhaupt nicht 'in der Trennung', Bain.²⁵ Daher 'vereinigt' er alle Handlungen in den Handlungen Gottes und alle Eigenschaften in den göttlichen Eigenschaften und jede Substanz in seiner Substanz.“²⁶

„Nimmt er ein Ding wahr, so sieht er es, während sein Selbst nur die Funktion der Sinneswahrnehmung ist.²⁷ Nun aber ist 'Sinneswahrnehmung' eine Eigenschaft des Subjekts dieser Wahrnehmung.

Manchmal ist der Mystiker also eine Eigenschaft des Geliebten, Gottes, und ein Instrument seiner Allwissenheit, manchmal aber auch der Geliebte eine Eigenschaft geschöpflichen Wissens und Bewegtseins, taşarruf, Wirkens. So spricht Gott es aus: 'Ich wurde ihm Ohr, Auge, Hand, Helfer.' Wie die 'Trunkenheit'²⁸ nicht zu

²⁵ Bain ist demnach wie Tafrîqah die 'Trennung' des Menschen von Gott, die dadurch herbeigeführt wird, daß der Mensch der Sinnenwelt verhaftet ist und seinen Blick auf diese richtet, das Abgelenktsein von Gott durch die Sinnlichkeit. P. 698 setzt es neben „jurisdiction“ = das Gesetz, das die Diesseitsverhältnisse der Menschen ordnet. Diese Bedeutung ist eine weit abgeleitete.

²⁶ Wenn jede Geschöpfungssubstanz in der Ursubstanz ist, besitzt jene kein Eigensein und kann nicht als metaphysische Substanz angesprochen werden. Die Gedanken von Brahman und Mâyâ sind damit schon deutlich gezeichnet, wie sie noch klarer D. 235, 2 ans Licht treten: „Eingeschlossensein des Weltalls in der einzigen, 'ureinen' Substanz“, so daß der Seinskreis der Ursubstanz identisch ist mit dem Wirklichen schlechthin. Außerhalb Gottes besteht dann nichts Reales. Deutlicher und klassischer kann der Monismus nicht ausgesprochen werden.

²⁷ Die Schwierigkeit des Textes wird nur dann behoben, wenn die brahmanische Seinseinheit als Grundlehre untergelegt wird. Lau hat potentialen Sinn, wie der Nachsatz mit yarâhu statt la-ra'ahu anzeigen dürfte. Nafsuhu = sein bewußtes Selbst ist nur Funktion, nicht metaphysischer Träger und Substanz; denn diese ist allein Gott. Die Funktion des *hiss* = Sinneswahrnehmung ist eine „Eigenschaft“, d. h. ein Akzidens des Subjekts-*muḥiss*, der sinnlichen Wahrnehmung. Eine freischwebende Funktion ohne Träger und Substrat ist nun aber philosophisch unmöglich. Gott ist der Ur-Träger aller Funktionen der Geschöpfe. Zum Folgenden vgl. die Lehre von der Vergottung, I. 29. 59, 17. 383, 20: *qiyâm* und *badal*. Die Dharma-Lehre dürfte hier entfernt anklingen.

²⁸ 'Trunkenheit' ist der Zustand des Übersehens der irdischen Dinge in der Ekstase und dem Ğam', der nur Gott erblickt. — Da jede „Bewegung“ Zeichen

der 'zweiten Nüchternheit' gelangt, (die mit dem 'zweiten Ġam' verbunden ist), so trifft auch die 'Trennung' nicht diesen Ġam' (der die 'Trennung' in sich schließt); denn sein Aufgangsort ist der Horizont der reinen Ursubstanz. Dies ist der höchste Horizont, während der Aufgangsort der 'einfachen Vereinigung' der Horizont²⁹ des Gottesnamens des 'Vereinigers', Ġāmi', ist. Dies ist aber der niedrigste Horizont.“

والجمع الصِّرفُ يُورِثُ الزُّنْدَقَةَ وَالْإِلْحَادَ وَيُحَكِّمُ رِفْعَ الْأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ
كما ان التفرة المحضة تقتضى تعطيلَ الفاعل المطلق والجمع مع التفرة يفيد حقيقة
التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية.

Der Schlusatz ist besonders markant und bedeutungsvoll. „Die reine Vereinigung vermittelt (ihrem Träger) Ketzerei und Unglauben und verleitet zu der Behauptung der 'Negation der äußeren Gesetzmäßigkeiten' (der Sinnenwelt, d. h. zur Mâyâ-Lehre), wie anderseits die 'Trennung', rein verwirklicht, die Leugnung der Tätigkeit Gottes im allgemeinen zur Folge hat und 'Vereinigung zugleich mit Trennung' das wahre Wesen des Tauḥid, der Einheitslehre und die Unterscheidung zwischen den Gesetzmäßigkeiten der göttlichen Herrschaft und der Menschenwelt vermittelt.“³⁰

ḥdt = ḥadat, ḥādīt = zeitlich entstehend, das zeitliche Entstehen, 'ihdāt = das Erschaffen und Erschaffenwerden in der Zeit,

der Phänomenenwelt ist, stellt der *Taşarruf* eine Funktion ebendieser Welt dar: das Sich-Abmühen mit irdischen Dingen.

²⁹ Wenn dieser „Horizont“, d. h. die Geschöpfeswelt ein „Name“ Gottes ist, so ist der Monismus deutlich gemacht. In diesem Gottesnamen schließt Gott die Vielheitswelt zur 'Aḥadiyah = „der relativen Einheit“ zusammen; V. 145. 288 f.

³⁰ Wird 'Gottesherrschaft' und 'Menschenwelt' vermischt und als dieselbe Substanz gesetzt, so haben wir die Lehre der Mystiker, die „das Weltall in einer einzigen Substanz zusammengefaßt sein lassen“, D. 235, 2, und diesen Gedanken auch unter dem 'doppelten Ġam' verstehen, der 'tiefsten Urvereinigung', die kein Subjekt mehr von dem Objekt getrennt bestehen läßt. Der *Raf* = „die Aufhebung“ der 'Aḥkām = „Gesetzmäßigkeiten“ der Sinnenwelt ist die Behauptung, ihnen komme kein Sein und Dasein im eigentlichen Sinne des Wortes zu, sondern nur ein „Schein“. Die „Vorgänge“ der *Kaun*-Welt haben dann nur das Sein von Phantomen, während Gott als dem Ġam' schlechthin das alleinige Sein zukommt. Bt. 27 u. oft ist Gott der Ġam'. „Der Befehl ist identisch mit dem Ġam' und der Realwille, 'irādah, identisch mit dem Allwissen“, soll besagen, daß der Befehl identisch ist mit dem individuellen Sein Gottes. Die Gleichsetzung ist nicht abzuleugnen. Die Lehre des Ḥallağ danach noch als Monotheismus, ja, sogar als Verteidigung des altislamischen Monotheismus gegen den mystischen Monismus aufzufassen, ist undenkbar und größte Verwirrung.

muḥdiṭ = Gott als der zeitlich Erschaffende, muḥdat = die Welt als die in der Zeit erschaffene, so daß ein zeitlicher Punkt aufweisbar ist, in dem sie entstand und vor dem sie noch nicht war = „Angefangenhaben“, im Gegensatz zu 'azal = „Anfangslosigkeit“, „Nicht-Angefangen-haben“. P. 603. 637, 4; T. 103, 6: „kontingent“ wesensverfehlt; denn „Kontingenz“ besagt: „Nicht-Notwendig sein“, auch nicht dasein können, eine Spielform, durchaus aber nicht gleichbedeutend, zu „Zufälligkeit“. V. 148a, 291, D. 278, M. z. K. d. B. 12, 29 a. 64.

Als: muḥdatah, P. 610, 4 u, werden die menschlichen Handlungen bezeichnet, insofern Gott sie in dem Zeitpunkte beeinflusst, in dem sie sich vollziehen. Vor diesem Zeitpunkte bestimmt Gott sie nicht, M. irrig: „*pré-occasionnés*“. Gerade der Gegensatz zum Okkasionalismus ist hier das Entscheidende, da jede Vorherbestimmung von der liberalen Schule abgelehnt wird.

hdt, = ḥudūt „Entstehen in der Zeitkette an einem bestimmten Punkte, 'zeitliches Werden', M. ganz irrig: P. 612, 5: „Fähigkeit Gottes, die menschliche Handlung als Tatsache zu setzen“. Damit ist das Wesentliche, die Zeit, nicht zum Ausdruck gekommen, Verwechslung mit: 'iğād = „Erschaffung“, „Hervorbringung der Handlung als einer Wirklichkeit und Tatsache“.

Die Mystiker haben sich in diesem großen Streit für die Zeitlichkeit der Welt entschieden. Der Gedanke war: ein so wertloses Phänomenending wie die uns umgebende Welt der Veränderung und Vergänglichkeit, der *Kaun*, kann nur „zeitlich“ entstanden sein. Die Wertlosigkeit des Weltwesens prägte sich ihnen symbolisch zu dem Gedanken des zeitlichen Gewordenseins der Welt. Die Einstellung gegen die hellenisierenden Philosophen ist damit von selbst gegeben. Ibnu-l-Arabī kann sich die Welt nur als „zeitlich“ denken, so daß ihm „zeitlich“ und „erschaffen“, d. h. „der Welt angehörig“ zusammenfallen, Gott geht ihr in einer überzeitlichen Dauer, d. h. in seiner Ewigkeit, nicht innerhalb der Zeit selbst voraus.³¹

³¹ N. 33, 10 begeht die einzigartige Verwechslung, daß er diese Zeitüberlegenheit Gottes mit der Ewigkeit der Welt gleichsetzt. „Hier wird also die ewige Schöpfung klar gelehrt!“ Wo eine solche völlige Verschlös-senheit gegenüber dem Inhalte der selbst edierten Texte besteht, ist eine wissenschaftliche Sinnerfassung und exakte Sinnzerlegung und Sinnsynthese des bearbeiteten Systems Ibnu-l-Arabī's ein Ding der Unmöglichkeit.

قال المتكلمون الموجود إما أن لا يكون له أولٌ اى لا يقف وجوده عند حدٍ يكون قبله . . . العدم وهو القديم أو يكون له أول وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر أو حال في التحيز بالذات وهو العرض او لا متحيز ولا حال في التحيز³² وهو المجرد المسمى بالمفارق.

Ein Text, der mit einer bezwingenden Klarheit den Begriff des „Zeitlichen“ gegenüber dem „Ewigen“ abgrenzt und dadurch beweist, daß dieses *Ḥādīt* = „Zeitliche“ nie mit dem *Mumkin* = „Kontingenten“ gleichgestellt werden kann, ist D. 1067, 2u: „Das Seiende ist I. entweder ein solches, das keinen ersten Augenblick³³ seines Daseins kennt, d. h. sein Sein endigt³⁴ nicht bei einer 'Grenze', vor der das Nichtsein läge: dies ist das (der) Ewige, oder II. weist einen ersten Augenblick seines Daseins auf: das 'Zeitliche'. Es ist entweder per se³⁵ räumlich: die Substanz, oder einem per se Räumlichen inhärierend, *ḥāllun*: das Akzidens oder (drittens) weder dies noch jenes: das Körperlose, *muğarrad*, das „das Getrennte“, *substantia separata*³⁶, heißt.

hqq = *ḥaqīqatun* = „Urwesenheit“, mit dem prägnanten Artikel: „Die Urwesenheit“, Gott als alleinige, einzige „Wesenheit“, die diesen Namen im wahren Sinne allein verdient. P. 900, 6: *réalité* u. oft, grundverfehlt; denn „Wirklichkeit“ bezeichnet alle

³² Text: *lapseus memoriae*: *اولاحال ولا متحيز في الحال*.

³³ Der daraus abgeleitete Ausdruck: *lā 'awwala lahu* bedeutet demnach nicht „es hat kein erstes Glied in der Kette der Dinge“, sondern „es weist keinen ersten Augenblick seiner Dauer auf“; denn dieses „Erste“ ist auf die Dauer zu beziehen, nicht auf die Substanzen einer gedachten Kette von Dingen.

³⁴ *lā yaqifu* = „hält nicht inne“. Schreitet man vom jetzigen Augenblicke an die Zeitenreihe zurück, so gelangt man nie an ein Erstes, *'Awwalu*, einen „ersten Augenblick“. Die Bewegung, deren Ende dieses „Stillstehen“, *wuqūf*, ist, wird nicht von dem „Sein“ zurückgelegt, sondern von dem Zählenden, der die unendlichen Perioden abschreitet. Dem gegenüber ist der Begriff des „Zeitlichen“, *ḥādīt*, zu bilden. Es beginnt an einem bestimmten, aufweisbaren Augenblicke. Vor ihm bestand es nicht. Der die Zeitenkette Abzählende „hält inne“, *yaqifu*, an einem einzelnen Punkte. Mit diesem hat einst der *ḥādīt* begonnen, der die „niedere Welt“ ausmacht; denn bei den Theologen ist das „Zeitliche“ gleichbedeutend mit dem „Erschaffenen“ und der „Welt“, was die Philosophen bestreiten. Sie anerkennen die Möglichkeit eines „ewigen Erschaffens“ und „ewigen Erschaffenseins“.

³⁵ *bi-d-dāti* = „durch die Ousia“, Substanz und Wesen.

³⁶ Das *choristón* ist dem Geistigen gleich.

Schichten des Seins, auch die des kontingenten, die aber gerade ausgeschlossen werden sollen. „réalité“ verwechselt ḥaqīqah mit: wuğūd = „Sein“, T. 106, 7 u. V. 152a. 295f.

Bei ibnu-l-ʿArabī ist al-ḥaqīqah mit aṣ-ṣūrah = die „Urwesensform“ identifiziert worden, die Gott selbst ist, insofern er alle Wesensformen, ṣuwar, in der Form der Einheit und des Urgrundes in sich einschließt. Die Wiedergabe bei N. mit „Idee“ ist ungenau; denn mit den Platonischen „Ideen“ sind die ḥaqāʾiq = „Urwesenheiten“ nur in gewissen Zügen gleichzusetzen.

Der Terminus Ḥaqīqah ist in seinem eigentlichen Sinne aus dem Plural: *Ḥaqāʾiq* = „Wesenheiten“ zu erfassen. Sie besagen die artlichen, d. h. „spezifischen“ Inhalte, deren Begriff wir uns in der Betrachtung der Welt Dinge bilden und nach denen wir diese Wirklichkeit in Arten, untergeordnet unter Gattungen, einteilen. Ḥaqāʾiq bezeichnet demnach das, was wir in unseren Allgemeinbegriffen erfassen, wenn wir z. B. sagen: homo est animal rationale. Platon verlegte diese als Ideen in die himmlische Welt; denn sie erschienen ihm überkörperlich, der Zeit entrückt und dem Raume, ewig, in sich notwendig. Solche Bestimmungen kann kein irdisches Ding, das im *Kaun* steht, an sich tragen. Die Mystiker verlegten diese Wesenheiten in die Gottheit, sie dabei aber in diese irdische Zeitlichkeit hineinragen lassend; denn sie sind das Substrat und der Träger dieser sinnlichen und stofflichen Dinge. Ḥaqāʾiq könnte man daher mit „Ideen“ übersetzen, wenn nicht die Identifizierung mit der Platonischen Denkweise damit zu nahe gerückt wäre. Die Scholastiker verlegten die Urideen der Dinge, ihre „Urwahrheiten“ in Gott und verfolgten damit eine verwandte Intuition; denn das, was in den stofflichen und vergänglichen Dingen Ewigkeitsgeltung und Ewigkeitswert besitzt, kann nicht rein im Materiellen aufgehen, sondern muß seine Wurzeln in der himmlischen Welt haben. Für die brahmanischen Mystiker war diese Frage im Sinne des extremsten Realismus, der dem Platonischen zu vergleichen ist, gelöst: Die „Wesenheiten“ sind in Gott und Gott selbst ist der Singular dieser Seinsschicht: die Urwesenheit, die als einzige in ihrer wesentlichen Einheit alle Weltwesenheiten trägt. Damit ist Gott, als Ḥaqīqah aufgefaßt, mit einem Gedanken bezeichnet, der auf der Linie der „Wesenheiten“ liegt. Zugleich ist damit die Wirklichkeit ausgesprochen; denn von Gott etwas als „unwirklich“ bezeichnen, liegt nicht im Kreise des Möglichen. Auch der Gedanke der „Wahrheit“ spielt mit hinein; denn die „Wesenheiten“ sind

erkannt und daher „Wahrheiten“. Sonach faßt dieser Terminus viele Begriffe zusammen, aber die Grundlinie seines Inhaltes ist der Begriff der „Spezies“, „Wesenheit“, des „Soseins“ der Dinge im Gegensatz zum „Dasein“, wuğûd. Vor allem darf man Ḥaḳīqah nicht mit „Wirklichkeit“ wiedergeben. Dies würde eine Nebenbedeutung in den Vordergrund rücken und die Hauptbedeutung verschütten. Aus der Wiedergabe muß klar werden, daß in Ḥaḳīqah und Ḥaḳâ'iq das Erkennen und die Erkenntnisfrage ausgesprochen ist, die die „Wesenheiten“ als Begriffe wertet. Diese „Begriffe“ erfassen in mystischer Intuition die tiefere Seinsschicht der Dinge, und diese läßt sich nicht anders bezeichnen denn als „Wesenheit“, zumal da in der anklingenden Bedeutung: „Wahrheit“, „eigentlicher Sinn und Inhalt“ die Idee des Erkennens ebenfalls wirksam ist. An Texten lassen sich aus Hallāğ und den Mystikern beliebig viele in diesem Sinne anführen. Nie hat Ḥaḳīqah, wenn man es in exakt philologischer Fassung nimmt, den Sinn von „Wirklichkeit“ im allgemeinen, der nur dem Wuğûd = „Sein“ schlechthin zukommt, und in allen Texten, in denen es vorkommt, ist die Wiedergabe mit Wirklichkeit unexakt. Auf der „Urwesenheit“ befinden sich die phänomenalen Dinge wie Inhärenzien. Dies wird durch die Präposition *bi* = 'an', 'auf' terminologisch exakt ausgedrückt.

صَيَّرَنِي الْحَقَّ بِالْحَقِيقَةِ .

„Gott ließ mich 'auf' und 'an' der Urwesenheit reisen“ T. III, 11. Der Mensch befindet sich innerhalb der Sinnenwelt von Gott abgelenkt. Er ist durch die „Fesseln“ (*alâ'iq*) an das Außer-göttliche gebunden. Gott „führt“ ihn dann zur Intuition, durch die er die tiefere Schicht des Seins, die „Urwesenheit“ in den Welt-dingen und besonders in seinem „Seelenkerne“ erfaßt, wobei er die Phänomenenschicht abstreift. Dies ist „der Weg“ des Erdenpilgers und Mystikers zu Gott. Daß die Ḥaḳīqah Gott und das Göttliche ist, bedarf keines langen Beweises und wird besonders durch T. II, 3 plastisch gezeigt, wo drei Kreise in diesem Göttlichen unterschieden werden, die an die Trinitätsgedanken erinnern. Ihr eigentlicher Sinn ist bis jetzt, s. P. 841, verborgen geblieben.

ضوء المصباح علم الحقيقة و حرارته حقيقة الحقيقة والموصول³⁷ إليه حق الحقيقة.

³⁷ Text: الموصول; zu korrigieren nach T. I, 9.

„Das Licht der Lampe ist das „Wissen der Urwesenheit“, ihre Hitze die „Urwesenheit der Urwesenheit“³⁸ und das Ziel³⁹, zu dem man hingelangt, die „Wahrheit“⁴⁰ der Urwesenheit“. Drei Ringe oder Kreise werden in der Gottheit unterschieden. Ihre Erläuterung erfolgt, was bisher übersehen wurde, an dem Lichtverse des Koran 24, 35, in dem Gottes Verborgenheit mit einer doppelt verborgenen Lampe verglichen wird, die in einer Nische steht und dann noch von einer Glocke überwölbt ist. Die Lampe hat 1. Licht und 2. Hitze. Diese beiden Eigenschaften werden von der Substanz der Flamme getragen. So ergeben sich drei Schichten, die auf Gott übertragen sich darstellen als: 1. Wissen, Logos, Allwissen, 2. Hitze, dem Hl. Geist zu vergleichen und 3. Kern der Urwesenheit, Urindividuum, *‘Ain*.

Von dieser trinitarischen Konstruktion aus, die auch im folgenden noch beibehalten wird, sollen die „Wesenheiten“ der Welt-dinge erläutert werden. Das, was der *‘Ilm* = das Wissen“ zum Gegenstande hat, ist nicht das Dasein, sondern das Sosein, die Wesenheit im technischen Sinne. Das Denken erfafßt gerade diese. In Gott ist das „Allwissen“ die Funktion und Schicht, die die „Wesenheiten“ der Dinge trägt und begründet. In der Erfassung der „Wesenheit“, *Ḥaḳīqah*, liegt die „Wahrheit“, *Ḥaqq*.

علائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق .

Die *Hawâṭir*, T. II, 1; P. 840, „Bewußtseinsinhalte“, die hier als Mittel der Erkenntnis vorausgesetzt werden, d. h. der Sinneserkenntnis der stofflichen Welt, sind „Fesseln“, *‘Alâ’iq*, die die Seele von der Erreichung Gottes abhalten. „Die Fesseln der geschöpflichen Naturen gelangen nicht zu den ‘Wesenheiten’.“ Nach christlicher Motivskala ist alles Sinnliche eine „Fessel“ für das Geistige und Göttliche. In diesem christlichen Sinn wird *‘Alâ’iq*

³⁸ Der Paarausdruck bedeutet die Tiefe der Sache, eine untere Schicht, hier noch nicht den letzten Kern, der dem *Ḥaqq* = „der Wahrheit“ der Urwesenheit vorbehalten bleibt. „Tiefer“ als das „Wissen“ ist demnach die „Tiefe der Urwesenheit“.

³⁹ „Ziel“, *mauṣûl*; Text: *wuṣûl*, philologisch unmöglich, wie T. I, 9 zeigt, in *mauṣûl* = „das, wohin man gelangt“ zu verbessern. Nicht die Funktion des „Hingelangens“ ist der Kern der Urwesenheit, sondern diese selbst als „Ziel“ der Bewegung.

⁴⁰ *Ḥaqq* kann nicht den Sinn von „Réel“, M, zur Stelle, haben. Die ganze arabische Literatur gibt *Ḥaqq* als „Wahrheit“. Hier bedeutet *Ḥaqq* daher den eigentlichsten, innersten Kern der Gottheit, den jene beiden Ringe oder Kreise umgeben.

hier verwendet⁴¹, und es kann keine andere Bedeutung haben. Die tieferen „Wesenheiten“ und „Wahrheiten“⁴² werden von den sinnlichen Fähigkeiten — diese sind die Alâ'iq — nicht „erreicht“. Es ist von einer absoluten Evidenz, daß „Wirklichkeiten“ nicht den Sinn von Haqâ'iq wiedergeben kann; denn alle Wirklichkeiten bezeichnen einen Kreis, der auch von den sinnlichen Fähigkeiten „erreicht“ werden kann. Nur die tiefere Schicht der „Wesenheiten“ ist das, was die Sinne nicht „erreichen“ können. Die Phänomenenschicht ist hier deutlich von der Tiefenschicht der „wahren Wesenheiten“ abgehoben, ein echt brahmanischer Zug.

الحق وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق.

Da die trinitarische Reihenfolge lautet: 1. Wissen, Logos, 2. Tiefe der Urwesenheit, als „Hitze“ bezeichnet, und 3. al-Haqq als „Urwahrheit“, muß von der Welt gesehen und vom Himmelaufstiege des Mystikers „die Urwahrheit jenseits der Urwesenheit“⁴³ sein und diese Urwesenheit vor der Urwahrheit.⁴⁴

⁴¹ M. „les adhérences des natures créées“ läßt den Sinn nicht klar werden. Man denkt an Inhärenzien. Diese sind aber nicht gemeint. Es sollen die Fesseln genannt werden, die die Seele an die Materiewelt ketten. Daß sie dadurch vom Geistigen und Göttlichen abgelenkt wird, ist selbstverständlich. Sie wird dann unfähig, die „Wesenheiten“ zu erkennen, die der höheren Welt angehören.

⁴² M. „ne collent pas aux réalités“; Text: „erreichen nicht“. Es liegt wohl eine Textverwechslung mit *lâ tata'allagu* = „n'adhèrent pas“ vor, ein Ausdruck, der im Satze vorher Verwendung findet und literarisch die Bedeutung „ankleben“ haben kann, terminologisch allerdings nur die Bezogenheit der Funktion auf ihr Objekt bedeutet. Sinneswahrnehmung und Phantasie können nicht die unkörperlichen „Wesenheiten“ erreichen. Mit M. „réalités“ als „Wirklichkeiten“ verstanden wird demnach der Sinn des Satzes verfehlt. Die Wirklichkeit umfaßt auch die Welt, und diese wird aber durch die 'Alâ'iq wie Phantasie und sinnliches Gedächtnis sehr wohl „erreicht“. Was aber nicht „erreicht“ wird, sind die geistigen Wesenheiten, die in der Urwesenheit ihren wahren Ort haben.

⁴³ „Urwesenheit“ bedeutet hier den mittleren Kreis in der Gottheit, T. II, 1—4, den der „Hl. Geist“, die Hitze, einnimmt. Wenn die trinitarische Reihenfolge innerhalb Gottes nicht erwähnt wird, ist „Urwesenheit“ Gott im allgemeinen. M. „Le Réel est encore au delà de la réalité“ bringt etwas Rätselhaftes. Mit keinem Worte wird dieses Paradoxon erläutert. Philologisch unmöglich ist es, haqq dem mauğûd gleichzusetzen, Wahrheit mit dem Réel = Wirklichen, Seienden. In der ganzen arabischen Literatur bedeutet haqq nichts anderes als Wahrheit und deren Spielformen und greift nie in den Begriffskreis des „Wirklichen“, „Seienden“ über.

⁴⁴ M. „car la réalité n'implique pas le Réel“ ist unverständlich, ohne daß auch dieses Paradoxon irgendwie erklärt wird. Es soll nur die innergöttliche

Die Art und Weise, wie hier Ḥaqq, Ḥaḳīqah und Ḥaḳā'iq auf eine Linie der Metaphysik gebracht werden, ist ein schlagender Beweis, daß man von dieser Reihe, die das Sosein und die Wahrheit bedeutet, nicht zu der Reihe des Seins überspringen kann, *Wuḡūd*, die nur das „Daßsein“ wiedergibt, nur die Tatsache, „daß etwas ist“, „daß ein Ding existiert“, das quod est im Gegensatze zum quid est = „was ist sie“ inhaltlich und begrifflich. Wer diese großen Grundlinien des Systems verwechselt, zeichnet den Aufbau nicht in dem Sinne, in dem er gemeint war, und verändert willkürlich den klaren Wortsinn der Termini.⁴⁵

Ebenso wie in Ḥaḳīqah ist es auch in Ḥaqq, P. 569, 13, unmöglich, die Linie des „véritable“ mit der des „réel“ einfach gleichzustellen, wo doch alle dort angegebenen Belege dieser Gleichsetzung widersprechen. Besonders klar bezeichnet Nazzām die „Wahrheit“ als „Beziehung des Wirklichen zu unserem Verstande“, sie damit wesentlich von dem Wirklichen (in sich) trennend. Die Relation ist zu unterscheiden von einem ihrer Termini.

النقطة التي في وسط الدائرة هي الحقيقة.

Daß die „Urwesenheit“ Gott selbst ist, bedarf keines Beweises. Es wird aber auch ausdrücklich ausgesprochen, T. IV, 3: „Der Punkt, der in der Mitte des Kreises steht, ist die Urwesenheit.“

Reihenfolge der Kreise gegeben werden: „Die Urwesenheit“, d. h. der Hl. Geist steht für den, der von außen sich der Gottheit nähert, „vor der Urwahrheit“, die den Ort Gottvaters einnimmt. Der Logos („das Wissen“) steht vor dem Hl. Geiste und dieser vor Gottvater, der Urwahrheit. „Vor“ zu geben als „n'implique pas“ ist ganz abwegig. P. 568, 6 u. derselbe Irrtum, der zu ganz verfehlten Vergleichen mit 'Asch'arī führt.

⁴⁵ M. bestimmt P. 565 f. die Ḥaḳīqah sehr treffend als „vérité, essence: l'appréciation exacte de son sens“ „nous savons «quoi»; ce qu'elle est, sa quiddité, *māhiyah*, son essence“. Trotzdem wird sie parallel gestellt zu „la réalité de la chose“, was ein Überspringen in die Reihe des Wuḡūd bedeutet, wogegen besonders Fārābī, zitiert P. 566, A. 1, sehr scharf Front macht, woraus ersichtlich, daß eine solche Vermischung des Seins und des Wesenhaften für die Metaphysik des Islam unmöglich ist. Die grammatische Bedeutung von ḥaḳīqah als „eigentlicher Sinn“, P. 569, 8, ist ein Beweis, daß das „Wesen“ gemeint ist, nicht das Dasein. Daß Hallāḡ genau so wie „les monistes postérieurs“ Ḥaqq und Ḥaḳīqah gleichsetzt, lehrt schon T. II, 3: ḥaqqu-l-ḥaḳīqati. P. 703, 1u. Der „sens propre“ bezeichnet die „Wesenheit“, nicht das „Dasein“, gegen 702, 8u. P. 777, 9 wird ḥaḳā'iq als „réalités finales“ und P. 822, 4 Kaifiyah wa-l-ḥaḳīqah als „L'analogie et le sens propre“ gegeben, wo doch die Bedeutung: „Eigenschaft und Wesenheit“ deutlich ist; denn erstere ist das Inhārens der letzteren. Kaifiyah kann philologisch nie Analogie = Qiyās bedeuten.

Mit den Symbolen der Kreise stellt Ḥallāğ die Kreise der Welt-schichten dar. Die Mitte ist Gott. Sie wird hier als „Urwesenheit“ ebenso bezeichnet wie sonst als „Urindividuum“, *ʿAin*, „Ursprung“, *ʿAṣl* und T. V, 1 „Punkt“, wie hier selbst. Gott, dessen trinitarische drei Schichten sonst verschieden benannt werden, aber immer mit dem Beisatze der „Urwesenheit“, wird hier in allgemeiner Benennung schlechthin als Ḥaḡīqah benannt. Wenn die Sachlage so ist, muß die Urwesenheit sich zu den Phänomenendingen exklusiv verhalten. Sie kann nie selbst zu einem Ding der Phänomenenwelt werden. Auch diese Lehre, die man a priori vermuten könnte, findet sich ausdrücklich genannt:

معنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الاشكال.

„Die Urwesenheit bedeutet ein Ding, von dem weder die Außenschichten noch die Innenschichten der Dinge fern sind und das keine Phänomenenformen annehmen kann.“ „Fern sein“ bedeutet: dem Erkennen unzugänglich sein. Die „Urwesenheit“ wird als Subjekt des höchsten Erkennens bezeichnet, das in die Tiefen der Dinge eindringt und zugleich auch deren Oberschicht erfaßt. Dann ist dieses Erkennen unendlich. Die *ʿAṣkāl*, T. II, 4, sind zunächst nur die menschlichen Personen, dann im Sinne der gesamten Weltanschauung: alle Phänomenendinge. Die Lehre ist die: die Urwesenheit kann nicht die Form eines Phänomenendinges annehmen, da sie selbst nicht zum „Schleier“ werden kann, der die Urwesenheit verhüllt, — eine Selbstverständlichkeit für jeden, der den Sinn dieses Systems auch nur oberflächlich begriffen hat.⁴⁶

دع الخليفة لتكون أنت هو او هو أنت من حيث الحقيقة.

Nunmehr ist die Gegenüberstellung von „Urwesenheit“ und Natur dieselbe wie die von Gott und Geschöpf. Zur Bestätigung findet sich auch dieser Text, T. III, 8: „So laß die geschöpfliche Welt, damit du Er (= Gott) seist oder Er du als Urwesenheit.“⁴⁷

⁴⁶ M. „et qui ne tolère pas de parèdre“ = Genosse, Gefährte, setzt *ʿAṣkāl* = „Phänomenenpersonen“ dem *Ṣarīk*-Begriffe gleich, s. skl. Der organische Sinn des Ganzen geht damit verloren.

⁴⁷ P. 845. M. „dans la réalité“, wörtlich: „dort, wo die Urwesenheit“ auch: „nach der Art der Urwesenheit“, d. h. der „Er“, Gott ist selbst die „Urwesenheit“ und wenn du die Phänomenenschicht abgestreift hast, bist du die „Urwesenheit“ selbst in reiner und ungetrübter Weise. Der Sinn „als Urwirklichkeit“ — dies wäre: *min ḡaiṭu-l-wuḡūdu* ist ebenfalls nach dem Sinne des Ḥallāğ; aber man muß sich an den vorgelegten Text exakt halten. Mit besonderer Deutlichkeit wird die

Der Mensch ist dann substantiell und numerisch identisch mit Gott. Eine Zweiheit der Substanzen von Mensch und Gott ist ausgeschlossen.⁴⁸

الحقيقة حق الحقائق في دقة الدقائق.

الحقيقة دقيقة.

Die Zusammenfassung dieser Bestimmungen findet sich in dem Texte T. V, 32, wodurch T. III, 1 aufgeklärt wird: „Die Urwesenheit⁴⁹ ist die Urwahrheit⁵⁰ — mit Gott als al-Ḥaqq gleichstehend — der Wesenheiten in der Feinheit der feinen Wesenheiten.“⁵¹ Dann ist Gott selbst die „Urwesenheit“ und zugleich derjenige, der den übrigen „Wesenheiten“ ihren Sinn und metaphysisches Bestehen verleiht. „Die Urwesenheit ist eine feine“ stellt einen Ausspruch desselben Sinnes dar; denn „Feinheit“ ist göttliches Wesen.

الوجود فيا عداه تعالى زائد على حقيقته وحقيقة كل شيء عبارة عن نسبة
تعين الوجود في علم موجدّه أزلا وأبداً وهي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية.

brahmanische Schichtenfolge des Seins hier durchleuchtend. Die „Urwesenheit“ läßt terminologisch den Begriff des „eigentlichen Sinnes“, „Tiefensinnes“ wach werden, da diese literarische Bedeutung anklingt. Ḥaliqah ist die grobe, sinnliche Natur. Sie wird getragen von der „feinen Natur“, Daqiqah s. im Folgenden, als identisch mit Ḥaqiqah, also von der Gottheit selbst. Wer zum „wahren, feinen Sinn“ der Dinge kommt, hat damit auch das „Göttliche“, „die Urwesenheit“ erreicht. Der Weg zu Gott ist das „Abstreifen“, da' = „laß fahren“, „leg' beiseite“, der Sinnenwelt und der „Fesseln“ der Sinnlichkeit. Daß das „Er“ = Gott sich dabei als identisch mit der „Urwesenheit“ herausstellt, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

⁴⁸ Niemals ist der altislamische Monotheismus schärfer angegriffen worden als durch Ḥallāğ. Ihn als einen entschlossenen „Verteidiger“ ebendieses Theismus hinzustellen und zugleich die hellenisierenden Philosophen als Vertreter eines „monisme logique“ P. 916, 2, ist äußerst befremdend. Ein „logischer Monismus“ ist ein „hölzernes Eisen“; denn „Monismus“ bezeichnet die Wirklichkeitswelt, „Logik“ die Erkenntniswelt, und das eine kann nicht zum Formprinzip des andern werden. Sodann haben die hellenisierenden Philosophen nichts entschiedener abgelehnt als einen „Monismus“, der ihnen hier mit dünnen Worten zugeschrieben wird!

⁴⁹ P. 861. M. „Cette Réalité de Dieu“ faßt hier die „Urwesenheit“, den Artikel im demonstrativ gesteigerten Sinne nehmend, als Gott bezeichnend auf.

⁵⁰ M. gibt ḥaqq als finites Verb: „qui vérifie les réalités“, was die These von Gott, der Ḥaqiqah als Träger der Ḥaqā'iq, eine Grundthese der brahmanischen Auffassung, noch klarer zum Durchleuchten bringt.

⁵¹ M. „grâce à la précision des distinctions“ wendet den Ausspruch ins Logische. Das Metaphysische wird sich besser empfehlen. Daqiqah ist „göttliche, unkörperliche, 'feine' Wesenheit“, da das „Feine“ dem Geistigen gleichsteht. Daqā'iq sind schlechthin den Ḥaqā'iq zu identifizieren.

Daß Ḥaḳīqah geradezu in Gegensatz tritt zu „Wirklichkeit“, offenbart ein Text in D, 1074, 12: „Das Dasein, wuğūd, tritt in dem Außergöttlichen zu dessen Wesenheit, ḥaḳīqah, hinzu. Die Wesenheit — im ontologischen Sinne — eines jeden Dinges bedeutet eine Beziehung, durch die das Dasein im Wissen seines Schöpfers ewig und immer determiniert wird. Sie nennt man das 'positive Individuum', V. 216 b, 21, und erläutert sie in der Sprache der Wissenschaftler mit *Māhīyah*“ = 'Wesenheit', insofern sie durch den Schöpfer mit Dasein ausgestattet wird. „Wesenheit“ ist demnach auch hier nicht die philosophische Abstraktion des Wesenheitsbegriffes, sondern die Realwesenheit, insofern sie durch Gott zum Teil der Außenwirklichkeit gemacht wird. Dadurch ist sie ein konkretes, individuelles Ding und stellt eine der Bedeutungen von *ʿAin* = „wirkliches Individuum“ dar. Ferner ist Ḥaḳīqah nicht das „Dasein“, „Wirkliche“ im Dinge, sondern das, was in ihm neben dem Wirklichsein noch vorhanden ist: die metaphysische Wesenheit. Wuğūd und Ḥaḳīqah sind somit die sich entgegenstehenden Komponenten des ontologischen Dinges, und wenn Wuğūd das Wirklichsein, *réalité*, *reality*, ist, muß Ḥaḳīqah das sein, was dieses Wirklichsein empfängt, das metaphysische Substrat, in das der Wuğūd aufgenommen wird, d. h. die ontologische „Wesenheit“. Diese ist ohne den Wuğūd unwirklich und wird als *maʿdūm* = „nicht-seiend“, s. dies, bezeichnet.

Der bisher rätselhafte Begriff des „positiven Individuums“ wird damit erhellt. Gott ist das „Sein“, die „Wirklichkeit“ schlechthin, *wuğūd*. Soll nun aus ihr die Welt entstehen, die aus *individuell* determinierten Dingen besteht, so muß in Gott eine „Determinierung“, *taʿayyun*⁵², stattfinden, durch die die wirklichen Welt Dinge in ihren Arten und Individuen determiniert werden. Aus dem absoluten „Sein“ Gottes richtet sich eine „Beziehung“, *nisbah*, auf die individuellen Dinge, die erschaffen werden sollen. Diese in Gott vor sich gehende Beziehung ist noch nicht das Ding der Außenwelt und darum auch als „nichtseiend“, *maʿdūm*, s. dies, bezeichnet, wohl aber schon ein Positives, *tābit*, dessen äußerer Beziehungsterminus das Außenweltding darstellt.

⁵² Schon aus diesem Terminus, der „individuelle Determinierung“ besagt, ist ersichtlich, daß *ʿAin* nie „abstrakte Wesenheit“ im Sinne der *essentia* sein kann; denn diese ist in sich undeterminiert, s. *ʿAin*.

أما الحقّ والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات.

In beachtenswerter Weise werden die Texte der T. aufgeklärt, die Ḥaḳīqah dem Innenkreis und Außenkreis des Göttlichen zuweisen, dem der „Hitze“ und des „Wissens“, während sie den Gotteskern als Ḥaqq benennen. Die Ḥaḳīqah fällt damit in den Kreis der „Eigenschaften“ Gottes, die das göttliche Wesen umgebend gedacht werden. „Ḥaqq und Ḥaḳīqah verteilen sich in der Terminologie der Mystiker, das erstere auf die Ursubstanz⁵³, das zweite auf die Eigenschaften. Daher ist Ḥaqq Terminus für die Substanz (Gott) und Ḥaḳīqah Terminus für die Eigenschaften (Gottes)“; D. 333, 2 u.

ثم انهم إذا اطلقوا ذلك⁵⁴ أرادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لأن المرید اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في عالم الإحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وإن كان بعد عن عالم الصفات والاسماء وقلما يستعملون ذلك⁵⁴ في ذوات أخر وفي صفاتهم لأن مقصودهم الكلى هو التوحيد.

Sogar in einem allgemeineren Sinn verwandt bezeichnet Ḥaḳīqah mehr noch die Eigenschaften Gottes als sein Wesen, wenn dies auch die selbstverständliche Voraussetzung bleibt, D. 333, 2 u. „Wenn sie diesen Terminus allgemein gebrauchen, bezeichnen sie mit ihm die Substanz, Dāt, Gottes und speziell seine Eigenschaften. Hat der Novize die Welt verlassen und die Grenzen der Sinnenseele, *nafs*, und der Leidenschaft überschritten, und ist er in die

⁵³ Dāt-Ousia, also: wenn in Gegenüberstellung zu Eigenschaften oder Akzidenzien: Substanz, wenn absolut gebraucht: Wesen; ad-Dāt mit dem prägnanten Artikel: Gott als die einzige Substanz, neben der keine andere Substanz im Wirklichen metaphysisch möglich ist: die Ursubstanz. Neben ihr bestehen nur Schein-substanzen, die Māyā-Welt. Wo demnach ad-Dāt mit dem singularisierenden Artikel mit Gott gleichgesetzt wird — dies ist in der gesamten liberalen Mystik des Islam der Fall —, liegt Monismus vor. Von einer geradlinigen Fortführung des altislamischen Monotheismus, wie man ihn in Ḥallāğ gesucht hat, kann keine Rede sein.

⁵⁴ أى اسم الحقيقة.

Welt des selbstlosen Guten, *'ihsân*⁵⁵, eingetreten, so sprechen die Mystiker von ihm: 'Er hat die Welt der Ḥaqīqah betreten und ist zu der Station der Ḥaqā'iq = „Wesenheiten“ gelangt', wenn er auch fern ist von der Welt der 'Eigenschaften und Namen'. Die göttlichen „Eigenschaften und Namen“ im Sinne der diesseitigen Welt werden nicht mit Ḥaqīqah bezeichnet, während die innergöttlichen Eigenschaften so genannt werden.

„Ganz selten⁵⁶ verwenden sie diesen Terminus: Ḥaqīqah zur Bezeichnung anderer Substanzen und ihrer eigenen Eigenschaften⁵⁷; denn der Allgemeininhalt, *kullī*, den sie bezeichnen wollen, *maqṣūd*, ist die Seinseinheit, der Tauḥīd“, Gott als Ureinheit der Welt. Ḥaqīqah bedeutet letzten Endes eigentlich Gott als „Urwesenheit“, die alle übrigen Wesenheiten und Dinge trägt, das Brahman.

وقد يريدون بالحققة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت.
وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية.

Als Grundlinie aller dieser Bedeutungen wird sichtbar, daß man mit Ḥaqīqah die Welt des göttlichen Wesens benennt. Dies bestätigt auch die Notiz: D. 334, 8. „Manchmal bezeichnet man als Ḥaqīqah alles außerhalb des Gottesreiches, *Malakūt*⁵⁸, nämlich die Welt der göttlichen Macht, *Ġabarūt*“. Die innergöttlichen „Gewalten“ sind die Schicksalsbestimmungen des Idealwillens, *Mašīyah*, und Realwillens, *'Irādah*, Gottes. „Eine andere Meinung faßt die Ḥaqīqah als identisch auf mit dem Tauḥīd (der Seinseinheit) und

⁵⁵ Gott besitzt den *Ġūd* = „das selbstlose Wohltun“; denn er ist die Liebe. Seine Welt wird daher die des *'ihsân* genannt; s. PhJ. 221 ff. Ḥaqīqah bezeichnet demnach immer, einen Teil wenigstens, der innergöttlichen Welt, sei es die göttlichen Hypostasen der „Eigenschaften“ oder das letzte Wesen selbst, das diese Hypostasen als Außenkreise um sich gezogen hat. Die Übereinstimmung mit der heutigen Phänomenologie drängt sich auf, die das Wort „Reich“, „Welt“ zur Bezeichnung der einzelnen Wertgebiete verwendet.

⁵⁶ *qalla mā* vgl. ZDMG. 65, 548, 25 ff. D. 334, 2.

⁵⁷ Die ethischen Tugenden werden als „Eigenschaften“ aufgefaßt und dann gelegentlich auch als Ḥaqīqah bezeichnet. In dieser Verwendung bedeutet der Terminus das Geistige, das unter der Sinnenschicht der Welt und des äußeren Lebens ruht, die „Sinnschicht“. Zu dieser rechnet man die Tugenden, da sie Jenseitswerte darstellen.

⁵⁸ Deutlich erscheint hier *Malakūt* als die „niedere Welt“, D. 339, die der Geschöpfe, die Gott „besitzt“, „beherrscht“, *malaka*, wie etwas, das ihm untergeben ist, V. 252f. 353. Ihr ist die Welt der „göttlichen Gewalten“, *Ġabarūt*, übergelagert als das Gebiet des Göttlichen selbst.

eine letzte Meinung mit der Intuition, *Muṣāḥadah*, der Gottes-herrschaft, Rubūbiyah.“

Alle diese speziellen Anwendungen verstehen sich, wenn wir zur Wurzel gehen und erfahren, daß Ḥaḳīqah in dem 'Urf⁵⁹ = der herrschenden Terminologie der Gelehrten, 'Ulamā', „wirkliche Wesenheit bezeichnet“. Damit ist dokumentarisch und philologisch zur unleugbaren Einsichtigkeit erhoben, daß Ḥaḳīqah nie im Sinne von Realität, *réalité*, *reality*⁶⁰ gefaßt werden kann, da diese Wiedergabe nur die Nebenlinie des Begriffes nimmt, die Hauptlinie übersehend. Zu beachten ist sodann, daß mit dem Mißverständnis dieses Grundbegriffes das ganze System von seinem Fundamente aus mißverstanden ist, wo immer solche Fehldeutung Platz greift.

منها⁶¹ الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وتسمى بالذات ايضا .

وايضا ان الباء في به للسببية والضمير ان الشئ فالعنى الامر الذى بسببه

الشئ ذلك الشئ ولوقيل ما به الشئ هولكان أخصر .

Eine von ihnen, d. h. den Bedeutungen von Ḥaḳīqah ist „die Wesenheit“, die das bezeichnet, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Sie wird auch *Dāt* = wesenhafte und wesenserfüllte Substanz genannt, s. *dwt*, D. 331, 4 u. „Ḥaḳīqah hat in diesem Sinn einen weiteren Umfang als 'allgemeine' und 'partikuläre', 'seiende' und 'nichtseiende' Wesenheit“, und umfaßt beides, sowohl das „Wesen“ eines konkreten Gegenstandes als auch einen Allgemeinbegriff ausdrückend, dann auch das Unkörperliche, die geistige Welt und die göttliche Allwissenheit, die diese Allgemeinbegriffe, den „Ideen“ Platons zu vergleichen, in sich schließt und nach ihnen als Archetypen die Stoffdinge formt. „Ferner: das *b* in *bihī* bedeutet die Ursächlichkeit und die beiden Pronomina (*huwa huwa*) das Ding,

⁵⁹ D. 330, 3 u. 'Urf = das „Bekannte“, die herrschenden Fachausdrücke. 331, 4 u. 333, 20. Die Begriffsbestimmung zeigt alle Feinheiten, die in einem Gedankenaufbau das Wesentliche von dem Nebensächlichen und sekundär Mit-intendierten, das Formalobjekt von dem Materialobjekt unterscheiden und dennoch wieder synthetisch zusammenfassen. Daß „Wesenheit“ und „Dasein“ die beiden Grundkomponenten eines wirklichen Dinges sind, ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung; V. 206 f. 328.

⁶⁰ Diese Wiedergabe ist sogar in englischen Arbeiten fast allgemein üblich geworden, ein schlagender Beweis, wie sehr wir von einem exakten Verstehen der Gedankenwelt des Orients noch entfernt sind, — trotz der blind-schwärmerischen Zustimmung zu den hier gerügten Fehldeutungen zentraler Gedanken: J. 15, 117 ff.

⁶¹ أى من معانى الحقيقة .

so daß der Sinn ist: 'das Ding, durch das als Ursache der Gegenstand das ist, was er ist, d. h. dieser Gegenstand. Die einfache Setzung des Pronomens wäre kürzer (und präziser) gewesen.' Gerade diese Kritik von D. macht deutlich, daß das Sosein gemeint ist, nicht das Daß-sein des Dinges, nicht seine Wirklichkeit.

ففرق بين مابه الموجود موجودٌ فإنه فاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فإنه الماهية إذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود المتأثر بهذا الموجود المتأثر بل تأثيره إما في نفسه أو في اتصافه بالوجود.

Damit auch nicht der leiseste Zweifel daran belassen werde, daß Ḥaḳīqah nicht das Wirklichsein, *réalité*, reality bedeute, sondern die andere Komponente des metaphysisch betrachteten Dinges: die Wesenheit, wird D. 332, 15 erklärt: „Es besteht ein Unterschied zwischen dem, wodurch ein Seiendes seiend ist — dies ist eine Wirkursache — und dem, wodurch ein⁶² Seiendes dieses Seiende darstellt; denn dies ist die Wesenheit. Die Wirkursache hat nämlich keinen Anteil daran, daß dieses unterschiedliche Seiende ebendieses unterschiedliche Seiende ist (die Art). Ihre Einwirkung erstreckt sich vielmehr auf es selbst⁶³ oder darauf, daß sie ihm die Bestimmung des Daseins verleiht.“

In klassisch philosophischer Stilgebung wird diese Begriffsklärung durch einen Selbsteinwand weitergesponnen, D. 332, 18: „Wenn du einwendest: 'Zwischen Ding und seiner Wesenheit besteht keine Verschiedenheit, so daß man sich zwischen beiden ein Kausalverhältnis denken könnte⁶⁴, so entgegne ich: 'Dies gehört zu den

⁶² Der Artikel des Arabischen bezeichnet hier die Gattung, so daß er durch das unbestimmte „ein“ wiederzugeben ist. Phänomenologisch wird Dasein und Wesenheit unterschieden, Wirklichsein und Sosein, und dieser Unterschied als ein evidenter und allbekannter hingestellt.

⁶³ Die *causa efficiens* bewirkt entweder die Zusammensetzung des Gegenstandes — baut dessen „Selbst“ auf — oder gibt ihm die „Beeigenschaftung, *ittiṣāf*, mit dem Dasein“, so daß er in die „Wirklichkeit“ gehoben wird. Der Begriff der Wirklichkeit (als *wujūd* allein) wird dadurch von dem Begriff der Ḥaḳīqah ausgeschlossen. Von den zwei metaphysischen Gebieten „Dasein“ und „Wesenheit“ gehört die Ḥaḳīqah in das der Wesenheit. In feiner Begriffszerlegung wird reality, *réalité* von Ḥaḳīqah geschieden.

⁶⁴ Ein Kausalverhältnis setzt die Verschiedenheit der Termini: Ursache und Wirkung voraus. Oben, D. 331, 2u, wurde gesagt: Wesenheit sei das, 'wodurch' ein Ding seine Art habe, und in diesem 'Wodurch' sei eine Kausalität ausgesprochen. Dann müßte also Art und konkretes Ding 'verschieden' sein wie Ursache und

schwierigen⁶⁵ logischen Überlegungen'. Die intendierte Idee ist: Das Ding bedarf keines andern (keiner Ursache), um dieses Ding (in seiner Art) zu sein. Ebenso sagt man (rein logisch): Die Substanz, *Ḡauhar*, besteht in sich selbst. Denn auch zwischen dem Dinge und seinem Selbst ist keine Verschiedenheit vorhanden, so daß zwischen diesen beiden das Verhältnis des 'Bestehens in . . .'⁶⁶ statthaben könnte."

In unübertrefflicher Schärfe zeichnet D. 333, 20 die Grenzlinie, die den Seinskreis von dem Wesenheitsgebiete in der Bedeutung von *Ḥaḡīqah* trennt. Ein solcher Begriff der „Wesenheit“ kann als Erklärung der Realwesenheit (der *Ḥaḡīqah*) nicht anders als mit dem Parallelbegriffe der logischen Wesenheit gegeben werden, der auch, wenn auch selten, auf die in Gott seienden „Wesenheiten“, die „positiven Individua“, s. 'A'yân D. 1074, 13f., angewandt wird. Damit war der Übergang vom Logischen zum Objektiven bereits vollzogen.

ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعلوم وإطلاق الحقيقة بهذا المعنى أكثر من إطلاقها بمعنى الماهية مطلقاً .

„Eine weitere Bedeutung von *Ḥaḡīqah* (wa minhâ) ist: 'Wesenheit' hinsichtlich des Daseins. In dieser Fassung schließt sie das Nichtseiende nicht ein.⁶⁷ Die terminologische Verwendung von

Wirkung. Metaphysisch fallen nun aber beide zusammen. Die Lösung lautet: Die Verschiedenheit ist eine gedachte, abstrakte.

⁶⁵ *min ḡiqi-l- 'ibârati*. Daher bezeichnet *'itbâr* terminologisch die rein gedachte Beziehung, der ontologisch nichts Gesondertes entspricht.

⁶⁶ *Qiyâmun bi-* bedeutet demnach terminologisch das Inhärieren, wie es Akzidens und Substanz zueinander verwirklichen. *Qiyâmun bi-nafsihi* = subsistieren in sich, *qiyâmun bi-ḡairihi* = „subsistieren in einem andern“ = „inhärieren“.

⁶⁷ Der früher angegebene Sinn von *Ḥaḡīqah*, D. 331, 4u, war: 'abstrakte Wesenheit', was die seiende und nichtseiende einschloß. Das ganze Gebiet der 'möglichen Wesenheiten', die als die 'nichtseienden', d. h. relativ nichtseienden bezeichnet werden, gehört in diesen Begriff: „Wesenheit“, s. ma'dûm. In dem engeren Sinne der „wirklichen Wesenheit“ schließt sie dieses Gebiet der „möglichen Wesenheiten“ aus und bezeichnet die „seiende“ Wesenheit, die in der niederen Welt vorhanden ist oder in der göttlichen, im Wissen und Wollen Gottes. Dadurch nähert sich dieser Sinn von *Ḥaḡīqah* der Welt der „wahrhaft seienden Ideen“ Platons in der späteren Fassung, die sie in Gott hineinverlegte. Vor allem aber ist das eine hell beleuchtet worden, daß die „nichtseienden Wesenheiten“ aus der Nähe dieser Platonischen Welt prinzipiell ausgeschieden sind, während die *Ḥaḡâ'iq* = „Realwesenheiten“ ihr verwandt erscheinen könnten. Bei *ibnu-l-*

Ḥaḡīqah in diesem Sinne ist häufiger als ihr Gebrauch im Sinne von 'Wesenheit' im allgemeinen.“

الحقیقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجی کلیة
كانت اوجزیه فعلی هذا لا یقال ذات العناء وحقیقتها كذا بل ماهيتها كذا.

Dieses fassen meisterhaft die Worte zusammen D, 333, 6 u:
„Ḥaḡīqah und Dāt werden meistens gebraucht von der Wesenheit mit Rücksicht auf ihr Sein in der Außenwelt, sei sie nun eine universelle oder eine individuelle. In dieser Prädikationsweise kann man also nicht sagen: 'Die Dāt und Ḥaḡīqah des Vogel Greif ist so', sondern nur: 'Die *Māhīyah* = gedachte Wesenheit⁶⁸ dieses Vogels ist so'.“

حقیقت تزد صوفیه ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات ومحو کثرات
موهومه در نور ذات .

„Die Ḥaḡīqah⁶⁹ ist nach den Mystikern die Sichtbarkeit der Substanz Gottes selbst ohne den Schleier der Individuationen und das Ausgewischtwerden der phantasiemäßigen⁷⁰ Vielheiten in dem

‘Arabi ist Ḥaḡīqah mit dem prägnanten Artikel der Logos als Träger aller Einzelwesenheiten und als Uerkenntnisform. Wieweit das „Nichtseiende“ von dem „wahrhaft Seienden“ dieses Systems verschieden ist — N. wollte sie gleichsetzen! —, möge dadurch sichtbar werden.

⁶⁸ Diese Welt des „logisch Möglichen“ bezeichnete man als „das Nichtseiende“, das weder in der göttlichen noch in der irdischen Welt vorhanden ist, also außerhalb des Bereiches der platonischen Ideen, eine Seinsschicht eigener Art für sich bildend: das Gedachte und Denkbare, realistisch und objektiv-idealistisch verstanden. Der Ḥaḡīqah-Begriff zerteilt sich demnach in ein primär und per se Intendiertes: die Wesenheit mit ihren Wesensbestimmungen und ein sekundär und per accidens Intendiertes: die Wirklichkeit, das Wirklichsein. Wenn man daher Ḥaḡīqah als *réalité*, *reality* übersetzt, erhebt man ein Subintendiertes und Nebensächliches zum Zentralinhalt und verwischt so die ganze Bedeutung. Ein System, das auf der Wesenheitsbetrachtung aufgebaut ist, wird dadurch auf die Seinsbetrachtung gestellt und von seiner metaphysischen Mitte aus fehlgedeutet; denn das, was immer am sichtbarsten unterschieden ist, sind die Linien von Dasein und Wesenheit. Jede Abweichung von der exakten Linienführung dieser metaphysischen Grundbegriffe ergibt die größten Mißdeutungen in dem System, das auf jenen ruht.

⁶⁹ In persischen Texten ist das End-t von Ḥaḡīqah beibehalten: *ḡaḡīqat*.

⁷⁰ In dem Terminus „*mauhūmeh*“ = „phantasiemäßig vorgestellt“ und nur nach dieser Weise bestehend, ist die *Māyā*-Lehre klar enthalten. Auch in der *Kawn*-Periode, s. *kwn*, in der die Vielheitsdinge in der „Außenwelt“ bestanden, waren sie doch nur nach Art von Phantomen wirklich, d. h. als Phänomenendinge. Die innergöttliche „Sichtbarkeit“ nach dem Nirvana der Welt ist die Ḥaḡīqah, d. h. Gott, wie er als „Urwesenheit“ in sich besteht.

Licht der Ursubstanz.“ Die persische Mystik, die die ganze Lichtlehre in ihren brahmanischen Monismus hineinnimmt, faßt Ḥaqīqah als das wesenhafte „Sichtbarwerden“ Gottes, wie es in sich betrachtet ist, ohne die Sinnenwelt und die „Individuationen“ des Urwesens, d. h. die in ihm selbst sich vollziehenden „Determinierungen“ und Hypostasierungen des Wissens und der Liebe, von Ḥallāḡ, T. II, 1—4 „Hitze“ genannt. Gottvater besitzt in sich selbst eine „Lichtnatur“ und darum eine „Sichtbarkeit“, auf die Dāt = „Ursubstanz“ selbst beschränkt gedacht, nachdem das Nirvana der Vielheitswelt eingetreten ist, die nur eine Phantomexistenz besitzt.

الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى.

Dailamī, D. 334, 3, kommt ganz auf die Stilgebung, die Ḥallāḡ, T. II, 1—4 der Ḥaqīqah gibt, wo er die Eigenschaften Gottes mit diesem Terminus belegt, während er die Ursubstanz selbst als Ḥaqq = Urwahrheit benennt. „Ḥaqīqah bedeutet bei den Meistern der Mystik die Eigenschaften Gottes und Ḥaqq die wesenhafte Ursubstanz“⁷¹ Gottes.“

ḥqq, taḥqīq = einem Gegenstande eine ḥaqīqah = tiefe, eigentliche, wahre Wesenheit geben, M. irrig: P. 612, 7: „eine Handlung des Menschen als 'Intention' verwirklichen“. Sinn: nicht nur als 'Intention', sondern als wirkliche Wesenheit soll die Handlung durch den taḥqīq gesetzt werden.

ḥkm, ḥukm = „Entscheid“ Gottes über die Ereignisse der Welt, „Verfügung“, Bt. Nr. 10. P. 621, 5 u, 625, 5: „sanction“, durchaus verfehlt, V. 153. 296 f. D. 372 f.

من أمارات التأييد حفظ التوحيد في أوقات الحكم.

Der ergreifende Text des Daqqāq, Q. 148, 7 u, klärt uns über diese prägnante Bedeutung von Ḥukm auf, uns zugleich in eine christliche Gedanken- und Stimmungswelt versetzend. „Am Ende seines Lebens, als die Krankheit in ihm Macht gewonnen hatte, tat er den Ausspruch: 'Zu den Kennzeichen der Gnade des Bei-

⁷¹ In Dāt ist wie in der Ousia Wesenheit und Substantialität zusammengefaßt. Beides soll die Wiedergabe spiegeln. Unter den „Eigenschaften“ meint Ḥaqīqah dann vor allem das Erkennen, so daß der Logos auf diese Weise umschrieben wird. Ḥaqīqah ist das in sich subsistierende Welterkennen Gottes, das alle „Wesenheiten“ der im *Kaun* befindlichen Dinge in sich birgt.

standes⁷² gehört es, daß man den Tauḥîd, das Erleben der Einheit Gottes⁷³, selbst in den Zeiten der göttlichen Fügungen und Prüfungen — dies bedeutet: ḥukm — bewahrt'.⁷⁴ Gleichsam als wolle er seine eigenen Worte kommentieren und hinweisend auf den schmerzvollen⁷⁵ Zustand, in dem er sich befand, sprach er: 'Dies besteht in Folgendem. Gott (erfaßt dich mit den Zangen) zerschneidet dich mit der Schere der Allmacht, indem Er die 'Aḥkām = Schicksalsentscheidungen Stück für Stück zur Ausführung bringt, während du ihm dankst und ihn lobst'. Da diese „Entscheidungen“ Leiden sind, liegt ein ethischer Heroismus vor, der Gott selbst für das gesandte Unglück dankt. Darin liegt der Tauḥîd, das „Erleben der Einheit mit Gott“ nach Daqqâq, so daß keine indischen Einflüsse hier wahrzunehmen sind. Die heroische „Ergebung in den Willen Gottes“ ist altislamisch und christlich. Zu beachten ist vor allem die Beweglichkeit in den Bedeutungen von Tauḥîd. Im Kreise der christlich-islamischen Mystik nimmt er deren Züge an, im Kreise der persischen Lichtlehre die Lichtelemente und im Raume des Brahmanismus eines Bistâmî, Ḥallâğ und Ğunaid indische Färbung. Je nach dem weltanschaulichen Zusammenhange wechselt seine Bedeutung, so daß man nicht immer auf „Monotheismus“ schließen darf, wenn „Tauḥîd“ und „Einheit Gottes“ in irgendeiner Form genannt ist. Es bleibt vielmehr exakt philologisch zu untersuchen, welcher Sinn des Tauḥîd jeweils gemeint ist. Auf der Versäumung solcher exakten Feststellungen beruhen die herrschenden Irrtümer über islamische Mystik.

Ḥākim im Verlauf der Ekstase ist der mit Macht „herrschende“ göttliche Einfluß: D. 269, 12. „Wenn Gott sich dem Menschen manifestiert, wird diese Manifestation in Beziehung auf Gott 'gött-

⁷² *Ta'yîd* = „Hilfe Gottes“ nach dem Bilde, wie Gott dem Erdenpilger die „Hand“, *yad*, zu dreikonsonantigem 'yd gebildet, reicht, „Beistand“ auf der Pilgerfahrt während, urchristlicher Einfluß.

⁷³ Tauḥîd, s. whd, ist offenbar hier das „Innewerden der Verbundenheit mit Gott“, also weder die Ureinheit im monistischen Sinne noch das bloße „Bekenntnis“ dieser Einheit des Islam, sondern das christliche Sich-berührt-fühlen von Gott und unter dem Hauche seiner Gnade stehen.

⁷⁴ Auch dieses *ḥifẓ* = „Bewahren und Gott die Treue halten“ dürfte wohl christlicher Urgedanke sein.

⁷⁵ Euphemistisch ausgesprochen: *mā kana fî-hî min ḥālî-hî* = „der Zustand — wörtlich: das von seinem Zustande, — in dem er sich befand“. Apotropäisch will man das Wort „Leid“, „Krankheit“ nicht nennen, eine Praxis, die der „magischen“ und „dynamistischen“ Weltanschauung entstammt.

liche Würde' genannt, aber in Beziehung auf den Menschen 'mystischer Zustand'. In dieser Manifestation⁷⁶ ist der über den Menschen 'herrschende Einfluß' immer einer der göttlichen Namen oder eine der göttlichen Eigenschaften. Das Subjekt, das 'herrscht', ist dann der sich Manifestierende“, Gott.

ḥll; ḥulūl: Inhärenz, Inkarnation.

حَلَمَ عَلَى الْوَحْدَانِيَّةِ لِيَكُونُوا وَحْدَانِيَّةَ الذَّاتِ.

„Gott ließ sie, die Ekstatiker, der Ureinheit inhärieren, damit sie der Substanz nach ureins würden.“ Dieser Text, Bt. 19, zeigt mit überlegener Deutlichkeit, daß die Mystiker die „Inkarnation“ der christlichen Lehre aus einem Grundprinzip ihrer Weltlehre ablehnen mußten. Die „Inkarnation“, ḥulūl, faßten sie als „Inhärieren“ Gottes in einem geschöpflichen Substrate, der Menschennatur. Nun sind die Geschöpfe aber selbst nur Inhärenzien, die ohne ein Substrat, die Gottheit, nicht bestehen können. Durch die Inkarnationslehre wird demnach die metaphysische Wesensordnung umgestoßen, so daß die Ursubstanz einem Akzidens „inhärieren“ würde und das Akzidens die Funktion der Substanz erhielte. Die einzige Substanz des Weltalls würde einem Schemen inhärieren, der selbst jener Ursubstanz zu seinem Bestehen bedarf! Das Wesen der Dinge wird damit einsichtig. Sie sind nur Akzidenzien, keine Substanzen, wenn sie auch der Oberflächenbetrachtung als Substanzen erscheinen. Dies ist der Sinn der Mâyâlehre. Ihre numerische Substanzidentität wird verständlich, s. 'Ain. Nach St. 126 sind alle „Individuen numerisch dasselbe Urindividuum“, 'ainan wâḥidan. Dies ist metaphysisch dadurch erreicht, daß sie Inhärenzien derselben numerisch einen Ursubstanz sind. Dann sind sie metaphysisch ein numerisch einziges Ding, das Gegenstand desselben Hinweises ist, wie es T. 134 deutlich gemacht wird: „Wenn du ihn erblickst, erblickst du zugleich uns“ und „wenn dich ein Ding berührt, berührt es auch mich“. Die numerisch identische Handlung richtet sich auf den numerisch identischen Gegenstand.⁷⁷

ولا يخلو ذلك التجلّي من أن يكون الحَاكِمُ عليه اسما من أسماء الله تعالى أووصفاً من أوصافه فذلك الحاكم هو المتجلّي.

⁷⁷ Der Vers: „Wir sind wie zwei Lebensgeister, die einem einzigen Leibe 'inhärieren'“ verwendet den Terminus ḥulūl im Sinne des Einwohnens des Lebensprinzips in einem Leibe, nicht im Sinne der metaphysischen Inhärenz. Dennoch suchen Textvarianten diesen sehr abgeschwächten ḥulūl zu vermeiden, was M. P. 518, A. 4 treffend sieht. Das Bild von den zwei Lebensgeistern in

Dieser Text gibt zudem Aufschluß über das Wesen der Waḥ-dānīyah⁷⁸ und ihre Substantialität, ebenso über den Substanzcharakter des „Weltsinns“, ma'nā, l. 29, 2. Beide sind Substrate von Inhärenzien, folglich metaphysische Substanzen, *Dāt*, *'Ain*. Das gleiche gilt bezeichnenderweise von dem *'Azal*, der Ewigkeit, l. 14, 18. Was Substrat und bleibender Urbestand beim Nirvanavorgang ist, ist die einzige Ursubstanz aller Dinge, das Brahman.

وہ کان الخلق لا فی خلقہ کان.

„In Ihm (und durch Ihn) ist die Schöpfung. Er ist nicht in seinem Geschöpfe.“ Die Unmöglichkeit des Ḥulūl für Gott geht aus diesen Worten deutlich hervor.⁷⁹ Die Geschöpfe sind „auf“ Ihm und „durch“ Ihn, gleichsam Ihm inhärierend und durch Ihn bewirkt. Daher kann nicht zugleich auch das umgekehrte Verhältnis der Inhärenz Gottes in den Geschöpfen statthaben.

dwt = dāt = Substanz, ad — dāt mit prägnantem Artikel: Die einzige wahre Ursubstanz. Dieser Terminus allein enthält schon die echt-brahmanische Auffassung im Kerne. P. 602 ff. 638, 2 u. oft: essence, grundverfehlt, Verwechslung mit māḥiyah und ḥa-qīqah. P. 517, 2. Bt. 19. V. 168. 304, 10. D. 511. 519—525.

demselben Leibe kann jedoch auch für Ḥ. nur ein sehr unvollkommenes Gleichnis sein, da nach ihm Gott und Mensch keinen „Assoziationismus“ darstellen, sondern der Mensch Gott „untergeordnet“ ist wie ein Inhärens der Substanz, und von ihm in völliger Seinsabhängigkeit ist. Eine Gleichordnung wäre nur dann denkbar, wenn der Mensch eine Eigensubstanz besäße und dabei noch sich auf derselben Seinsebene wie Gott befände. Die Kritik b. 'Arabi's trifft daher nur die Schale des Gleichnisses, nicht seinen Kern und Sinn. Eine doketische Weltbetrachtung wie die der Mystik — Gott legt die Welt wie einen „Schleier“ an und erscheint auf Erden, indem er einen Menschenleib wie einen Scheinleib anzieht — kann die Inkarnation nur ablehnen. *Ḥallahum* steht für *'aḥallahum* = „er ließ sie wohnen“ = inhärieren. Von wunderbarer Klarheit ist besonders die Präposition *'alā* statt *bi*, womit der Substratgedanke zum plastischen Ausdruck kommt = „über“, „auf“ der Ureinheit, vgl. QT. 80. 11: *kullun 'alā-l-kull* = „eine Welt auf der Ur-Welt“ = Gott, d. h. Gott „inhärierend“ wie einem Substrate; V. 154, D. 349 ff.

⁷⁸ Damit die Dinge „ureins“ werden — waḥdānīyati vielleicht Verschreibung für waḥdāni, P. 517, 1 — in bezug auf die Substanz, werden sie, die Akzidenzien, zu einer Substanz in die Ḥulūl-Beziehung gebracht. An sich sind sie nur Schein-substanzen, metaphysisch: Akzidenzien. Nur durch die Inhärenz können sie Bestehen erhalten und dadurch am Substanzsein „partizipieren“. Klarer kann der Sinn der Māyālehre nicht ausgesprochen werden.

⁷⁹ P. 527, A. 5, T. 199, A. 2; St. 174, als „inclusion“ wiedergegeben, besser: Inhärenz.

إذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحقّ وصار شيئاً لائقاً للاقتداء به.

Dât hat je nach dem Gegensatz, in dem es steht, bald die Bedeutung Substanz mit der Betonung ihrer Wesensfunktion, die Akzidenzien zu tragen, und ist dann Gauhar gleichstehend (das in Gegensatz zu Körper gestellt, die Bedeutung Atom annehmen kann), bald „wesenserfüllte Substanz“, „Wesen“, „Wesenheit“, der *Ḥaḡiqah* nahekommend, D. 331, 4u, und weist demnach die Schattierungen von Ousia auf. Im Sinne der *Māhîyah*, der logischen Wesenheit, wird es jedoch nicht gebraucht. Mit dem prägnanten Artikel bezeichnet es „die Substanz schlechthin“, die einzige, wahre Substanz, Gott, und besagt damit schon eine Weltanschauung, die als Brahmanismus bezeichnet werden kann. „Wenn der Novize zum Lichte der Substanz gelangt ist, sagen die Mystiker: ‘Er ist zur Wahrheit, Gott, gelangt und ein Meister geworden, der würdig ist, die Leitung anderer zu übernehmen (und ein Führer der Seelen in der Form eines eigenen Ordens zu sein).‘“ Mit einer ihrer selbst durchaus sicheren Selbstverständlichkeit, die auf eine lange Schulüberlieferung zurückweist, wird „die Substanz“ mit Gott gleichgesetzt wie „das Individuum“, ‘Ain, „die Urwesenheit“, *Ḥaḡiqah*, und ist daher exakt als „die Ursubstanz“ wiederzugeben.

rbb = rubûbiyah = „Gottesherrschaft“, eine göttliche Seinschicht und Welt, T. 101, 18 u. oft: „Autorität“, verfehlt.

rwd = ‘irâdah = „Realwille“ Gottes, der das enthält, was in der Tat und Wirklichkeit zur Ausführung gelangt, den wirklichen Weltverlauf, der aus den unendlichen Möglichkeiten durch freie Wahl Gottes herausgenommen worden ist — von Ewigkeit in der Vorwelt. T. 88, A. 2 u. oft: „décret“, verfehlt, zu unterscheiden von: *ḥukm* = „Entscheid“, *qaḡḡâ’* = „Ratschluß Gottes“, *qadar* = „Schicksalsbestimmung“.

srr = *sirr* = „metaphysischer Seelenkern“, T. III, 11. P. 547, 1 u. T. 191, 1 u.: *conscience* „Verwechslung mit *ḡamîr* = „Oberflächenbewußtsein“, Phänomenenschicht unseres Ich, während *sirr* mit Gott als Tiefenschicht des Ich identisch ist = *âtman*.

شهدتُ سرّى بلاضميرى * هذاك سرى وذاحقيقة.

Während die Termini über Ursein und Welt mit unübertrefflicher Deutlichkeit die Lehre von Brahman und *Mâyâ* verkünden, enthalten die vom *Sirr* die ganze *Âtman*-Lehre in unbezweifelbarer Form. „Ich erschaute meinen Seelenkern ohne mein Phänomenen-

bewußtsein. Dies da ist mein Seelenkern und dies Urwesenheit.“ *Sirr* ist die metaphysische Tiefe des Ich, die ekstatisch und intuitiv⁸⁰ Gott schaut, ja mit ihm identisch ist. Die Âtman-Lehre, die die Identität mit dem Brahman verkündet, ist ausgesprochen. Aber erst dann wird diese Identität erschaut, wenn die Oberschicht des Bewußtseins ausgeschaltet ist, der *Damîr*. Die Scheidung wird sogar, um keinen Zweifel zu belassen, deutlichst ausgesprochen: bilâ „ohne“: „Die Oberschicht⁸¹ meines Ich hatte sich von der Unterschicht getrennt.“ Beide verhalten sich demnach wie Substrat und Inhârens, so daß wir dasselbe Verhältnis haben wie Brahman und Mâyâ. Der zweite Vers weist zwei Pronomina auf: Hâdâka und Dâ, die beide das Nahe, der ersten Person zunächst Stehende bezeichnen. Hâdâ, emphatisch betont hâdâka, und das einfache Dâ nennen die zunächst stehende Person. Dâlîka und Tilka sind vermieden. Dann ist aber ausgesprochen, daß dieses Wirkliche, das mein *Sirr* ist, zugleich die Haqîqah darstellt, zumal jede Vielheit und sogar die letzte Zweiheit, die von Subjekt und Objekt, wie T. XI deutlich zeigt, zur Ureinheit wird. Dem Gedanken des Hallâg widerspricht es demnach durchaus, in dem Dâ eine „neue Persönlichkeit“ erstehen zu lassen, von der der Text, exakt philologisch verstanden, in keiner Weise redet.⁸²

⁸⁰ Damit ist ein Überbewußtsein, „überwachtes Bewußtsein“ gekennzeichnet, das die „Wesenheiten“ der ewigen Dinge und die „Urwesenheit“ selbst, Haqîqah, sieht, die „verborgene“ Tiefenschicht der Welt und ihre Geheimnisse, gaib. „Unterbewußtsein“ in unserem Sinne ist das Gegenteil, ein herabgemindertes oder gar ausgelöschtes Bewußtsein. Die Übersetzung M. s. P. 846 zu T. III, 11 mit „subconscient“ ist irreführend. „Tiefenbewußtsein“ im Sinne der metaphysischen Tiefe wäre treffender. *Sirr* ist mit dem „Seelengrund“ der deutschen Mystik zu vergleichen; V. 177. 310 f. D. 653–54.

⁸¹ M. „mais non plus ma personnalité (créée)“. Auch der *Sirr* ist Persönlichkeit, aber metaphysisch identisch mit dem Huwa = Er. Wenn M. mit „créée“ die Oberschicht bezeichnen will, die den *Kaun*, s. kwn, ausmacht, die „vergängliche Weltschicht“, ist der Zusatz treffend und enthält den ganzen Brahmanismus, den M. sonst leugnet; denn dann ist sein „subconscient“ unerschaffen und die menschliche Person zerfällt in die beiden brahmanischen Seinsschichten: I. die transzendente des *Sirr* und II. die „phänomenenartige“ des „Gewissens“, *Damîr*, das dem Diesseits angehört. Das „Gewissen“ nimmt die Dinge der Welt wahr und ist mit den *‘alâ’iq* = „den Fesseln des irdischen Sinnenlebens“ gebunden. Diese werden abgestreift, und dann erscheint der göttliche Kern, der das Brahman selbst ist, der *Sirr*.

⁸² M. verwandelt das klare: „Dies ist mein *Sirr*“ in das überladene: „Cela (= ce subconscient), c'était toujours mon subconscient“ und die monumentalen

srmd = sarmadiyah = „Ewigkeit“ ist von qidam und šama-di-yah nicht zu trennen, da sie die göttliche, unbewegte, phasenlose Ewigkeit bezeichnet, nicht die endlose Dauer von Zeitphasen, die mit 'abad, 'abadīyah ausgesprochen wird P. 610, 1: „pérenne = ewig fortdauernd“ ist daher verfehlt; V. 178.

slt; taslīt = passiv „Beherrschtwerden“, dem *idtirār* = „Zwang, Notwendigkeit“ gleichgestellt St. 127 zu Bt. 18 = „in den phänomenenhaften Weltverlauf verstrickt und von diesem 'beherrscht' und 'gezwungen' werden“. Nur durch die Gnosis wird man von diesem Zwange frei.

šbh = tašbīh = analogia univoca, Vergleich, in dem Vergleichenes und Vergleichsgegenstand in einem Sinnvollen übereinstimmen, wenn sie auch sonst wesensverschieden sind, — wohl zu unterscheiden von der analogia aequivoca, unsachlicher Vergleich, in dem z. B. Hund und Sirius, Gestirn des Hundes zusammengestellt werden. P. 648, 20 u. oft: „équivocation“, grundverfehlt.

škl;

ويعود الى الأشكال.

Der Mâyâ-Gedanke läßt sich in der Weltlehre leicht positiv in der Auffassung von der Substanzlosigkeit der Dinge nachweisen. Damit wird die Gedankenreihe über das Ursein, s. Waḥdāniyah, 'Ain, 'Azal, 'Anā = „Ich“, Dāt = „Substanz“, Ḥaḡiqah, Wuḡūd = „Ursein“ nach der Seite des anderen Terminus der Vergleichung, der „Phänomenenwelt“ ergänzt. Die Dinge sind nicht nur als im *Kaun*, s. kwn, befindlich ohne eigenes Sein, „Sein“ im eigentlichen Sinne genommen, l. 29 f., sondern werden auch unverblümt und ausdrücklich als „Schemen“ bezeichnet, šabahun = „Silhouette“, „Phantom“, l. 29, 7, und šaklun, šiklun = „leere Form“, „leere Gestalt“, „wesenloses Ding“, den „Grenzen“, *rusūm*, l. 29, 3 zu vergleichen, vor allem aber als das klassisch durchsichtige haikal

Worte: „dies Urwesenheit“ in das philologisch unmögliche: „mais celle-ci (= cette personnalité nouvelle), c'est la réalité“. Zunächst ist keine Zweiheit: cela und celle-ci zu unterscheiden. Es handelt sich um den identischen Gegenstand, auf den hingewiesen wird, wie man auf ein individuelles Ding hinweist. Dann taucht die „personnalité nouvelle“ auf, eine willkürliche Hinzufügung! Die Identität, die der Text deutlich will, ist damit zerstört und auch der wesentlichste Punkt der Lehre des Ḥ., die in allen Formen immer wieder betonte Einsubstantialität des Wirklichen. Anstatt „la réalité“ hat der Text „Urwesenheit“ ohne Artikel. Dieser Ausfall beruht allerdings wohl nur auf dem Metrum. In „réalité“ liegt die Verwechslung von Ḥaḡiqah mit Wuḡūd = „Wirklichkeit“.

= „Tempel“, „leeres Gehäuse“ des Menschenleibes als Phänomenen-ding. T. II, 2. 4. IV, 4: Der Schmetterling, d. h. Muḥammed, fliegt um die Lampe (Gott; K. 24, 35, Lichtvers) bis zum Morgen „und kehrt dann zurück zu den ‘Schemen’“, „Phantomen“. Es muß einem Unvoreingenommenen auffallen, daß die menschlichen Personen nicht als *ʿAšḥāš* bezeichnet werden. Dieser Ausdruck wird an verwandter Stelle gebraucht und hat ebenfalls den Sinn von „Maske“, „leere Form“, „Rolle“ im Spiel nach ihrem originalen Sinn. Aber Hallāḡ wollte einen sprechenderen Terminus zur Bezeichnung der Phänomenalität der irdischen Personen und überhaupt der „Dinge“ haben und stellte daher den überaus evidenten: „leere Gestalt“ auf, der das „Schemenhafte“, Wesenlose, Substanzlose so unleugbar überzeugend wiedergibt. Vor allem muß man sich hüten, *al-ʿaškāl* als „die Ähnlichen“⁸³ wiederzugeben. Es sind „die Gestalten“, die als Menschenpersonen auf der Erde einher-schreiten wie die Masken auf der Bühne. Damit ist die Mâyâ-Lehre in klassischer Form zur Anschauung gebracht.

فَلْيَقِ جَلَّتْ فِيهِ وَالْأَشْكَالُ يَنْتَظِرُونَ قَدُومَهُ .

Gott „wirft die ganze Fülle seines Wesens in den Logos, während die ‘Schemen’⁸⁴ auf sein Kommen warten.“ In dramatischer Weise wird die Entsendung des Propheten geschildert: Gott gab sich mit seinem innergöttlichen Lichte nicht mehr ‘zufrieden’ und wollte dieses zur Manifestation gelangen lassen, „um auch von den Geschöpfen erkannt zu werden“, wie ein Prophetenausspruch sagt. Im Himmel wird die Manifestationsform des Logos in Muḥammed vorbereitet, während die Menschen auf Erden auf sein Kommen harren, das bekannte chrisliche Motiv des Wartens der Menschheit auf den Erlöser. Sie sind „leere Phänomene“, da das Urwesen die einzige Substanz darstellt.

⁸³ M. versucht P. 841, 1 das Pronomen „seine“ zu ergänzen, das bezeichnenderweise im Originale fehlt und daher philologisch nicht zulässig ist. Die Bedeutung „ähnlich“ kann aber škl nur haben, wenn das Pronomen beigefügt wird: šakluḥu = „seinesgleichen“, „der ihm Ähnliche“ wie miṭluḥu; „vers ses pareils“ setzt daher ʿilāʾ aškālihi voraus. Durch eine philologisch unmögliche und daher willkürliche Ergänzung wird auf diese Weise der tiefere Sinn gänzlich verdeckt. In dem Schemen-Begriffe liegt zudem die Einsubstantialität der Welt-dinge ausgesprochen; denn die „Schemen“ können nur Inhärenzien an der Ursubstanz sein, der eigenen Substantialität entbehrend.

⁸⁴ M. fügt das Pronomen „seine“ hinzu, damit den Sinn durchaus verändernd: „ses pareils attendent sa venue“; T. II, 2. 4. IV, 4.

ولا تقبل الأشكال.

Damit wird ein rätselhafter Text verständlich, der die „Urwesenheit“ unterscheiden und trennen will von den „Phänomenen“ der Mâyâ: „Sie (die Urwesenheit) ist nicht aufnahmefähig für die Gestalten“, d. h. kann selbst nicht zum „Phänomenendinge“ werden, wohl aber in den von ihr getragenen Phänomenendingen sich als tiefster Seinsgrund 'manifestieren'. Die ganze Aufnahme der orientalischen Lichtmythologie in die brahmanische Denkform zeigt sich in dieser Mischung aufs deutlichste.⁸⁵

šhd = šahid, „Zeuge“ für Gott in der Phänomenenwelt, diese selbst, šuhûd = Plural oder eigenes Substantiv = „Phänomenenwelt, vergängliches Sein der Außenwelt, Außergotteswelt, Sinnenwelt, auch Beweis für das Dasein Gottes“. Die *šawâhid* werden St. Nr. 116 den 'a'rad = „Akzidenzien“ gleichgestellt, der Welt der 'ašya' = „Phänomenendinge“.

Šuhûd ist ein Terminus mit vielen Bedeutungen: 1. die Zeugen, 2. Zeuge sein, das direkte Sehen, 3. die direkt wahrnehmbare Welt des Diesseits, identisch mit den 'Akwan = „vergänglichen Seinsweisen“ der stofflichen Dinge. Diese Bedeutung dürfte anklingen in at-tağallî-š-šuhûdî, das, D. 269, 1 u, die „Manifestation Gottes in der Sichtbarkeitswelt“ bedeutet. In diesem Zusammenhang bedeutet *al-kullu* das „Weltall“, das uns umgibt = die niedere Welt.

التجلي الشهودى هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور
أسمائه في الأكوان التي هي صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد
به الكل.

„Die Manifestation, die die Natur der Wahrnehmungswelt trägt, šuhûdî, ist die Sichtbarwerdung des Seins, *Wuğûd* (= Gottes),

⁸⁵ P. 853; M. „qui ne tolère pas de parèdre“, „der keinen Genossen duldet“ verwandelt den Plural in den Singular und übersieht, daß zur Erlangung dieser Bedeutung das Pronomen erforderlich wäre. Der gesamte Islam spricht aber immer nur von einem einzigen „Genossen“, šarik, dem zweiten Gott der Finsternis neben Allah, dem Lichtgotte. Es müßte erklärt werden, weshalb hier eine Anzahl von Nebengöttern eingeführt werden. Der von M. übersetzte veränderte Text: *lâ taqbulu šaklahu* kann zudem nicht bedeuten: „Sie, die Urwesenheit, duldet ihren Partner nicht neben sich“, denn der terminologische Sinn ist: „sie nimmt ihn nicht in sich auf, ist nicht aufnahmefähig für ihn“. Damit entfällt die Möglichkeit, šakl als „Partner“ zu fassen. Šakl ist nicht šarik = „Genosse“. In der Absicht, überall den altislamischen Monotheismus hineinzudeuten, übersieht M. die gewaltige Intuition, die den Kern der Lehre des Hallâğ ausmacht.

das mit 'Licht' bezeichnet wird, und dies ist das Erscheinen Gottes der Urwahrheit in den Formen⁸⁶ seiner Namen⁸⁷ innerhalb der vergänglichen Seinsformen, deren Wesensformen jene (Namen) sind. Diese Erscheinung ist der Allerbarmer selbst⁸⁸, durch den das All Dasein hat. Solche Deutung findet sich in den Terminologien der Mystiker.“

اروح بققد بالشهود مؤلني * وأغدو بوجد بالوجود مشتي.

Der wuchtige Vers des ibnu-l-Fâriḍ erhält durch die Aufklärungen aus D. ein anderes Gesicht, als Nicholson ihm geben konnte.⁸⁹ Er soll die Seinseinheit aller Weltschichten und die Sub-

⁸⁶ Die *ṣuwar* = „Formen“ erinnern an die „Wesensformen“ der hellenisierenden Philosophen. Die äußerlichen „Formen“ der Stoffgestaltung können nicht gut gemeint sein, da die Namen Gottes mit *ṣuwar* als ein „Wesenhaftes“, „Inneres“ in den Dingen bezeichnet werden sollen. Dann erst wird verständlich, daß sie die „geistigen Formen“ — dies ist ihre Kernbedeutung, da die Idee, die sie darstellen, die Archetypen und unkörperlichen Wesenheiten der Dinge bedeuten — der 'Akṭwān sind. Letztere sind dann zweifellos als ein Schleier zu denken, der die 'Asmā' = Namen umgibt.

⁸⁷ Die Diesseitigkeitsdinge sind die „Namen“ Gottes, oft auch als „Namen und Eigenschaften“ gekennzeichnet. Der brahmanische Monismus liegt darin deutlich ausgesprochen; denn die „Namen“ besitzen keine Eigensubstantialität, sondern sind nur Akzidenzien Gottes.

⁸⁸ Statt *nafs* ist *nafas* = „Hauch“ denkbar: „Dieses Erscheinen ist der Atem des Allerbarmers, durch den das All in seinem Dasein getragen wird“, eine beliebte mystische Idee, die an die Erschaffung des Menschen durch den Odem (*nafas*) Gottes anspielt.

⁸⁹ Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921; 220 Nr. 231: Now, 'arūhu in Gegenüberstellung zu 'aḡdū = ich bin am Morgen, losing (myself), bi-faḡdin and being united (with God), mu'allifi, through contemplation, bi-š-šuhūdi = 'in der Diesseitswelt', now, 'aḡdū, finding, bi-l-wuḡūdi = 'in dem Ursein, dem wahren Sein', god and being sundered (from myself), mušattifi, through ecstasy, bi-waḡdin = 'durch Minneekstase'. *Faḡd* steht dem *Waḡd* gegenüber, so daß wir den Gegensatz erhalten: Gottesferne und Gottesnähe, Gott verloren zu haben — Gott zu finden, Seelendürre — Seelentrost in Gott. Das Objekt zu *Faḡd* ist Gott, nicht das eigene Selbst. Mu'allifi = 'mein Vereinigender' ist die Kraft, die mich mit Gott wieder vereinigt, zu fassen als Eigenschaft von *Šuhūd* = „Sinnenwelt“, „Phänomenenwelt“, in Gegensatz stehend zu *Wuḡūd* = „das wahre Sein“, „Ursein“, während „contemplation“ Inf. III sein müßte, wenn Schauen, Intuition auf Gott als Objekt gerichtet ist. *Wuḡūd* ist die göttliche Welt. Dann muß *Šuhūd* die sinnliche Welt bedeuten, wie sich wohl aus der Korrelation ergeben dürfte. Dem Paradoxon des ersten Verses, daß die Sinnenwelt doch schließlich mit Gott vereinigt, entspricht das Paradoxon im zweiten Versteile, daß der *Wuḡūd*, das unendliche und göttliche Sein, doch auch wiederum 'zerstreuend' wirkt. „Dieses Ursein ist mein Zerstreuer“, da Gott die Vielheitswelt

jekt-Objekt-Identität spiegeln: Phänomenensein und Ursein sind metaphysisch dasselbe. Der Übergang⁹⁰ von dem einen zum andern ist nur ein kleiner Schritt. Diesseits und Jenseits sind letzten Endes identisch. Das „Ursein“ ist auch Diesseits und das Weltsein zugleich Gott. „Am Abend bewege ich mich in Gottesferne durch die Diesseitswelt, die zugleich mein Vereiniger mit Gott ist, und am Morgen durch die Gotteswelt des Urseins in Gottesnähe (und Ekstase), die mich zugleich wieder zerstreut“ und von Gott trennt.

حقّ اليقين عبارة عن فناء العبد في الحقّ والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً
لا علماً فقط.

„Die Urwahrheit des Sicherens⁹¹ bedeutet das Nirvana des Gottesdieners in Gott und sein ewiges Bestehen in ihm in Erkennen, persönlicher Gegenwart und mystischem Zustand, nicht im Erkennen allein.“ Šühûd kann hier nicht gut „Betrachtung“ bedeuten; denn es soll ein metaphysisch-mystischer Zustand, Ḥâl, bezeichnet werden, der mehr ist als ‘ilm = „Wissen“, und wenn Šühûd identisch mit „Betrachten“ wäre, stellte es im Grunde keinen andern Inhalt als den ‘ilm dar. Dann aber kann es nur „persönliche Gegenwart“ bedeuten, die zudem in dem Ḥâl = „mystischen Zustand“ voraus-

als Manifestationsform trägt und mit ihr eine Substanz ausmacht. In sich hat er demnach die Gegenstände, die den Menschen „zerstreuen“. Die Pronomina *î* in *mu'allif* und *mušatti'* sind zugleich Subjekt- (grammatisch) und Objektpronomina (logisch), für *nî* stehend. Die Vereinigung der Objekt- und Subjektbedeutungen ist wohl Symbol für die Objekt-Subjekt-Identität, die dieser Vers aussprechen will. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Wiedergabe kann nur aus der Gesamtdarstellung des Systems von ibnu-l-F. und dem Kontexte im großen erhellen: Horten, Sammelbericht über islamische Weltanschauung; Philos. Jahrbuch 40 (1927) Heft 4 f.

⁹⁰ D. 235, 3 beweist, daß hier das Schwanken zwischen *Ġam'* und *Tafrigah* = „Urvereinigung und Trennung“ von Brahman- und Mâyâ-Schicht vorliegt. „Manchmal spricht er von dem Zustande dieses (der Urvereinigung), manchmal von dem Zustande jenes (der Schichtentrennung). Mit den Worten: 'Jener sprach mit der Zunge der Urvereinigung' verstehen wir nichts anderes als ebendieses. Die Urvereinigung ist ein Wâdî, das in das Meer der Seinseinheit, Tauḥîd, mündet.“ Wenn sich mystischer Schmerz und seelische Zerrissenheit in jenem Verse verlaublich macht, so klingt darin D. 235, 6 an, „daß die 'Trennung' das Herz zerreißt, parāgandeh sāzi, durch die Objektbeziehung, *ta'alluq*, auf die numerisch vielen, *muta'addidah*, Dinge“ (der Sinnenwelt, der Gott als Ureinheit gegenübersteht).

⁹¹ D. 330, 20. s. *'ain*. Wenn in dieser Formel *ḥaqq* als der innerste Kern Gottes erscheint, so sind verschiedene Tiefenstufen der Gottheit vorausgesetzt. Die trinitarische Einteilung bei Hallāğ T. II, 1–4 ist zu vergleichen.

gesetzt wird; denn dieser „Zustand“ ist eine Art des Erlebens und Bewußtseins, in dem der Mystiker in seinem Ich und Bewußtsein mit Gott verbunden, ja identisch ist. Daß ferner mit Šuhûd auch das sinnliche Sehen bezeichnet wird und das mystische „Schauen“ mit Mušâhadah, ergibt der folgende Beleg.

میان مشاهده مکاشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالکی نتواند
که فرقی کند.

Über die Mušâhadah = mystische Intuition⁹² berichtet D. 269, 4ff. in einem umfangreichen Texte, der zugleich über eine eigenartige innere Diskussion der Mystik Aufklärung bringt. „Zwischen Mušâhadah = Intuition, mystischem Schauen, Mukâšafah = Erleuchtung und Erschauen tiefer Wesenheiten und Tağallî = Manifestation Gottes ist der Unterschied sehr fein. Nicht jeder Erdenpilger kann einen Unterschied erfassen.“ Die Erläuterung sagt: „Die Intuition ist ohne oder mit Manifestation und umgekehrt die Manifestation auch ohne oder mit Intuition. Wenn die Manifestation aus den Eigenschaften der Urschönheit, Ġamâl, fließt, findet sie mit Intuition statt. Fließt sie aus den Eigenschaften der Majestät, Ġalâl = «Größe», so erfolgt sie ohne Intuition; denn Mušâhadah gehört in die Formklasse von *mufâ'alah* (ein reziprokes Tätigsein zwischen zwei Subjekten bedeutend) und meint eine Zweiheit, während die Manifestation aus den Eigenschaften der Majestät die Verneinung der Zweiheit (auch der von Subjekt und Objekt) erfordert. Die Behauptung der Ureinheit Gottes kann weder Intuition noch Manifestation ohne Erleuchtung sein, sondern ist Erleuchtung, die ohne Intuition und Manifestation stattfindet.“

لیکن ترد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از
ظهور ذات وصفات الوهیت است پس لا جرم مشاهده بی تجلی نبود.

„Für mich ist es jedoch schwer verständlich, daß eine Intuition ohne Manifestation stattfindet; denn Manifestation bedeutet Sichtbarwerden von Substanz und Eigenschaften der göttlichen Natur. Folglich kann Intuition notwendigerweise nicht ohne Manifestation sein.“ Die Erleuchtung hat die Ureinheit⁹³ zum Gegen-

⁹² Von ru'yah-visio und kašf-mukâšafah-Mysterienenthüllung exakt zu scheiden.

⁹³ Die Waḥdānīyah der Frühzeit ist identisch mit der Waḥdah der Spätzeit. Beide sind im brahmanisch-monistischen Sinn gemeint.

stande und bedeutet selbst als Funktion die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Zweiheit, mit Ḥallāg T. XI im Sinne der „Gnosis“, *Maʿrifah*, übereinstimmend, die in dem markanten Satze endigt: „Es besteht kein er (oder es) außer dem (einzigen) Ur-Er“.

šāhada = „er erschaute“, erfaßte durch „Intuition“, die die mystische Tiefe der Dinge enthüllt. Der tiefere und eigentliche Sinn wird durchaus verfehlt durch M. „betrachtet“, P. 623, 8. 11 „Betrachtung“, mit der nur ein einfaches Erwägen und Sehen gemeint ist.

جمع شهود حق است بی خلق وجمع الجمع شهود خلق است قائم بحق.

Ein persischer Spättext, auch dieser sicherlich ruhend auf einer langen Überlieferung, nimmt Šuhūd als direktes Schauen Gottes; D. 235, 6. „Urvereinigung, hier: *gamʿiyet* statt *gamʿ*, besteht darin, daß der (mystische) Erdenpilger zur Stufe des 'Ausgewischtwerdens' (im Nirvana) gelangt und ihm kein Bewußtsein von Schöpfung und eigenem Selbst bleibt.“ Ferner gilt: „Urvereinigung⁹⁴ ist das direkte Sehen Gottes ohne die Geschöpfe. Die tiefste Urvereinigung⁹⁵ ist dann das direkte Sehen, šuhūd, der Geschöpfe als Inhärenzien⁹⁶ Gottes.“

šwr = ʾišārah = Anspielung, Andeutung. T. 102, 4: indication symbolique besagt ein anderes. Von „Symbol“ ist in ʾišārah an und für sich noch keine Rede.

Der exakt-terminologische Sinn von ʾišārah ist individueller Hinweis, der sich auf numerisch einzelne Dinge richtet wie unser „Dieses da“, also zunächst auf körperliche Gegenstände, dann auch auf unkörperliche, V. 188, aber nur, wenn diese genau bestimmt erscheinen, V. 318. D. 749.

šj' = *mašīʾah* = *mašīyah* = „Idealwille“, der erste Plan, den Gott für die Weltereignisse theoretisch entwirft und nach dem

⁹⁴ Šuhūd = einfaches, direktes Wahrnehmen des Gegenstandes, Mušāhadah = Intuition, die Intensität — dies ist der Sinn der Form III des Zeitworts — und Streben bedeutet, da sie noch einen Weg zurückzulegen hat, um zu ihrem Gegenstand zu gelangen. Sie muß durch den Māyā-Schleier dringen, der sich wie eine Wand zwischen Gott und Subjekt legt.

⁹⁵ Der Parallelausdruck: *gamʿu-l-gamʿi* spricht die 'Tiefe' aus. Sie ist ein Zustand, s. *gamʿ*, der auf die erste Form des *gamʿ* folgt, sie voraussetzend.

⁹⁶ *Qāma bi* = „Inhärenzen“, s. *qwm*. Die Leugnung der Weltsubstantialität, die Māyā-Lehre, ist damit klar ausgesprochen. Die unserem sinnlichen Auge als Substanzen erscheinenden Dinge sind mystisch-intuitiv gesehen Akzidenzien, die nur „durch“ Gott, d. h. „getragen von Gott“ Bestand haben können.

Er seine Allgemeingesetze erläßt. Er wird nicht ganz erfüllt, sondern nur in dem Teile, den die *'irādah* und der *qadar* herausnehmen aus der Fülle von Möglichkeiten, die die *mašīyah* einschließt. P. 632, 14 der *'irādah* gleichgesetzt, T. 145, 4u = 150, 2: décret = „Realwille“. Die Anwendungen scheinen in der Tat oft zu schwanken. D. 730; 552. V. 188b, 7. 174b u. 308.

šfj = šfw = šafā = „Reinheit“ der ethischen Absicht, so daß sie ganz selbstlos ist. M. „paix“! T. 104, 24: „idée pure“! ganz mißgrifflich. V. 320, D. 869.

šwr = šûrah = „Form, die das Wesen ausmacht“, „Wesensform“, auf griechischem Einflusse beruhend, T. 88, A. 3: image, T. 89, 2u: forme, den eigentlichen Sinn undeutlich lassend. D. 829, V. 195a.

الصورة ist bei ibnu-l-ʿArabî von einer ganz wesenswichtigen Bedeutung geworden.

فإن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم فلذلك خرج على الصورة.

Eine grundlegende Frage scheint zu sein: Was bedeutet aš-šûratu mit dem prägnanten Artikel? ʿu. 45, 14: „Gott erkannte sich selbst und infolgedessen⁹⁷ die Welt. Daher trat diese in der Wesensform in die Erscheinung.“ Šûrah bedeutet nicht nur die äußere Form, sondern infolge des Einflusses der hellenistischen Philosophie die „Wesensform“, die den tieferen Inhalt des Dinges ausmacht, alles das, was unser Denken als „Wesenheit“ desselben zusammenfaßt, seine „Idee“, Spezies, εἶδος. Es handelt sich um die allbekannte, einzigartige „Idee“ und „Wesensform“.⁹⁸

ذلك حقيقة الحقائق والنشء الأول المبرز على صورة المخلوقات والخالق.

Mit „Weltall“ ist der „Idealmensch“ gemeint. Diesen schildert b. ʿArabî im Propheten i. 3, 6ff. mit Worten, die unmittelbar eine

⁹⁷ fa bestimmt die notwendige und logische Folge. Indem Gott sich selbst erkannte und dadurch, daß er sich erkannte, hat er zugleich die Welt schon geistig erfaßt. Es sind ewige Vorgänge gemeint, die keine Zeitenfolge aufweisen.

⁹⁸ N. 98, 11 u. streicht den Artikel, ein sehr gewaltsamer Eingriff in den Text, da es gerade auf diesen Artikel ankommt: „darum ist diese in einer (!) Form hervorgetreten“. ʿalā bezeichnet die Basis, auf der die Wesenheit eines Dinges ruht, und deren innerste Komponenten. — Daß der Sinn dieses Terminus ein ganz umfassender ist, deutet schon der folgende Text an: „Und Gott erschuf den Menschen als eine edle ʿZusammenfassungʿ, *muhtsaran*, in der er die Sinninhalte, *maʿānî*, der Großwelt vereinigte.“ Alle Wesensformen der Welt werden sich daher in dieser *šûrah* in einer höheren, vergeistigten Form finden müssen.

Erläuterung dieses *Şûrah*-Begriffes bieten: „Dieses ist die Urwesenheit der Wesenheiten und das erste Erzeugnis, das in der Wesensform sowohl der Geschöpfe als auch des Schöpfers hervorgetreten ist.“ Muḥammed, der Idealmensch und kosmische Urmensch, enthält demnach nicht nur die Wesenheiten aller irdischen und geschöpflichen Dinge, sondern sogar die des Schöpfers selbst, so daß „die *Şûrah*“ den gesamten Weltaufbau umschließt von der Spitze bis zu den niedrigsten Stufen der Wesen. Nun wird die Wendung verständlich, die Muḥammed als die „Urwesenheit“⁹⁹ kennzeichnet.

Damit ist gezeigt, daß aṣ-şûrah die „Urwesenheit“ selbst ist, die *Ḥaqîqah*, die 'i. 31, 16 sogar im Vergleich zu Gott ein „Verborgenes“, „Inneres“, *bâṭin*, genannt wird. Zu ihr verhält sich sowohl Gott wie die Welt der Individuen wie ein „Äußeres“, „Sichtbares“, *ẓâhir*. Jener Terminus ist daher wiederzugeben als „Urwesensform“, „Weltwesensform“, „Urform“ aller Wesensformen. Der prägnante Artikel des Arabischen enthält diese Fülle der Gedanken.

واعلم أن الإنسان لولا ما هو على الصورة لما تعلق به العلم أزلا إذ العلم المتعلق
أزلا بالحدوث إنما حصل ولم يزل حاصلًا بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان
عليها والعالم كله بأسره على صورة الإنسان.

Mit „Wesensform“ geht die Bedeutung „Erkenntnisform“ Hand in Hand; denn soll unser Erkennen wahr sein, dann muß das, was im Ding der Außenwelt „Wesensform“ ist, in unserm Geiste „Erkenntnisform“ werden, 'i. 13, 1 ff. „Wisse: wäre nicht der Mensch in dem, was sein Inneres ausmacht, *mâ huwa*, nach der Urwesensform konstruiert, so könnte sich auf ihn das Wissen Gottes nicht von Ewigkeit¹⁰⁰ erstrecken.¹⁰¹ Denn das Wissen, das sich von Ewigkeit

⁹⁹ Der Paarausdruck bezeichnet immer die Tiefe. *Ḥaqîqatu-l-ḥaqd'iqi* = „die tiefste Wesenheit“, die wie eine Wurzel alle Wesenheiten der Gattungen, Arten und Unterarten in einer einzigen „Form“, *şûrah*, vereinigt und in der alle „Wesenheiten“ der Welt Dinge wie in einer metaphysischen Tiefenschicht ruhen. Alles, was wir in unseren Begriffen und Allgemeinhalten denken, ist in dieser „Urwesenheit“ wie in der Platonischen Ideenwelt von Ewigkeit enthalten.

¹⁰⁰ 'azal ist die anfangslose göttliche Dauer, die ohne Phasen verläuft im Gegensatz zur daimûmiyah, der endlosen, in Phasen verfließenden Zeitdauer der vergänglichen Dinge. Unmöglich ist es demnach, statt „Ewigkeit“ den Terminus „Unendlichkeit“ zu setzen, wie J. 8, 341, 16; 9, 119, 3 ff. vorgeschlagen wurde, wo zugleich „ewige Dauer“, die von Ewigkeit gedacht ist, mit „ewiger Fortdauer“, die in die Zukunft strebt, verwechselt wurde. Jene beiden Begriffe verhalten sich inhaltlich wie Gattung und Art und müssen in exakter Gebrauchsweise immer scharf geschieden werden. — ¹⁰¹ *ta'alluqun* ist nicht einfach jede beliebige

auf das Zeitliche erstreckt, wurde aktualisiert und hörte nie auf, aktualisiert zu sein, durch die Wesensform, die wirkliche und ewige, nach der der Mensch erschaffen wurde. Das ganze Weltall ist ja in seiner Gesamtheit nach der Wesensform des Menschen gebildet“, so daß der ideale „Urmensch“ die tiefere Seinsschicht der Welt ausmacht. Bevor die Dinge in „das vergängliche Sein“, den *Kaum*, eintraten, erkannte sie Gott von Ewigkeit durch die Urwesensform, *şûrah*, die im göttlichen Geiste wirklich, *mauğûdah*, und ewig, *qadîmah*, als Erkenntnisform vorhanden war. So erkannte Gott auch den einzelnen Menschen von Ewigkeit; denn sein zeitliches Sein „ruht“ auf der Urwesensform in Gott und der „Urwesenheit“, *Haqîqah*, die alle „Urformen“ in sich schließt. Diese „Urmenschenform“ ist zugleich das tiefere Wesen der Welt.

Daß diese „Urwesenheit“ der Logos in einer besonderen Form der Gestaltung ist, kann schon aus dem Grunde nicht zweifelhaft sein, weil in ihr alle Erkenntnisformen und Seinsformen der Dinge enthalten sind und sie demnach eine Hypostasierung des Allwissens ist. Dieser Logos ist die geistige Urform der Welt und des Idealmenschen schlechthin, zugleich die Urerkenntnisform aller Dinge und der Welt als Ganzheit in Gott und ferner der Urtypus auch alles menschlichen Erkennens überhaupt „Sie, ‘i. 18, 5, ist sodann die Wurzel der Welt, ferner die Wurzel des Atoms, *al-ğauhari-l-fardi*, der Sphäre des Lebens und der Wahrheit, *al-ħaqqi*, durch die die Erschaffung sich vollzog“, gleichsam das transzendente Substrat, auf dem die individuellen Dinge ruhen, ‘i. 18, 1, „zugleich Engel, Mensch, Verstand = reiner Geist“ usw. Nun stellt ibnu-l-‘Arabî die Lehre auf, daß alles, was in dieser Logoswelt an Möglichkeit vorhanden war, in der wirklichen Welt der materiellen Individuen restlos verwirklicht wurde, so daß wir den bisher ungedeuteten Satz Ġazâlîs begreifen: „Im Kreise des Möglichen gibt es keine herrlichere Welt als diese; denn, hätte Gott eine solche in ein Schatzhaus verschlossen, so beruhte dies entweder auf

„Verbindung“, sondern speziell die Subjekt-Objekt-Beziehung, wie aus dem Zusammenhange deutlich wird. Das „Wissen“, hier die „Allwissenheit“ Gottes verlangt eine *şûrah*. Erst durch eine solche kann es „wissen“, d. h. seinen Gegenstand begrifflich-geistig fassen. Diese *şûrah* ist zugleich die metaphysische Grundlage, auf der, *‘alaihâ*, das wirkliche Ding, aufgebaut und geschaffen ist. *mâ huwa* = *mâ huwa ‘alaihi* = „das, was die Grundlage des Seins eines Dinges ausmacht“, „das, auf dem sein Dasein und Sein aufgebaut wurde“, d. h. seine *Haqîqah* = „Realwesenheit“.

Schwäche — sie widerspricht seiner Allmacht — oder auf Geiz — er widerspricht seiner selbstlosspendenden Güte. Daher wurde die Möglichkeit abgeschnitten“, d. h. es gibt keine Möglichkeit, die sich nicht bereits erfüllt hätte. In der Welt ist alles notwendig.

وهذا ليس هو عندى على وجه واحد وأكمل الوجهه عندى فى هذا كونه
وُجِدَ على الصُّورَةِ فافهم.

Dazu findet sich der vielsagende Kommentar: „Nach meiner Meinung ist dies nicht nur in einem einzigen Sinne zu verstehen. Die vollkommenste Betrachtungsweise ist meines Erachtens der Gedanke, daß es, das Weltall, auf der Grundlage, 'alâ, der 'Urwesensform' ins Dasein trat. Versteh' es wohl!“ Die „Urform“ aller Wesenheiten und Erkenntnisformen drängt wesensmäßig nach Verwirklichung, da jede abstrakte, überkörperliche „Form“ nach der ihr entsprechenden Umkleidung mit Stofflichkeit verlangt. So mußten sich alle in der Logoswelt enthaltenen „Wesensformen“, *ḥaqā'iq* und *ṣuwar*, verwirklichen, und keine konnte von diesem Weltwerdeprozesse ausgeschlossen werden. Die „Urform“ ist der Idealmensch, aus dem die Welt besteht und der alle „Formen“ in sich schließt, i. 21, 18. „Der Urmensch ist das Universale im absoluten und eigentlichen Sinn, da er alle Dinge umschließt, die ewigen und zeitlichen.“ Welt, Idealmensch und nach ihm der Einzelmensch in seinem zeitlichen Dasein sind „auf dieser Urform ruhend“, d. h. besitzen diese als ihr tiefstes Wesen.

Wir finden sogar die Probe auf diese Gedanken. Ist aṣ-ṣūrah die „Urwesensform“, so muß sie „abstrakt“, d. h. begrifflich, überkörperlich sein und kann nicht in wirkliche Individuen zerfallen, i. 19, 17. „Dieses 'dritte' Wesen — neben Gott und Individuenwelt — trennt sich in Ewigkeit nicht von Gott, dem Notwendig-Seienden, und ist ihm parallel, muḥādīyan, ohne individuelles Dasein.“ Dieses kommt erst durch den Hinzutritt der Materie zur Entfaltung¹⁰².

وبالانسانية والخلافة صحت له الصُّورَةُ على الكمال.

¹⁰² Wenn N. 33, 16 diese geistige Welt dargestellt wird als „ein aus zergliederten Einzeldingen zusammengefaßtes Ganzes“, so ist damit der Grundgedanke der „Urwesenheitswelt“ verfehlt; denn nur das Allgemeine ist in ihr. Ist sie doch die Hypostasierung unserer Allgemeinbegriffe selbst. „Einzeldinge“ entstehen erst, indem diese „Allgemeinwelt“ in die Manifestation, *tagallî*, hineingezogen wird und „in die sinnliche Erscheinung“, *zuhûr*, tritt.

Die Denkweise des b. 'A. ist vorzüglich darauf gerichtet, die hohe Würde des Menschen zu erweisen. Seine Gründe liegen in seiner gesamten anthropozentrischen Weltbetrachtung, 'u. 46, 3. „Durch das Menschenwesen und die Würde, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, kommt ihm die 'Urwesensform' in ihrer ganzen Vollkommenheit zu.“ Die „Urform“, die im individuellen Menschen vorhanden ist, bedeutet ein Spiegelbild und eine Einstrahlung des metaphysischen Urmenschen der Hypostasenwelt. Jeder Mensch hat durch sie einen Funken des Göttlichen in sich und ist zum Herrscher über die Natur geboren.

يَقَالُ فِيهِ رَبٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ خَلِيفَةُ وَمِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ.

Unübersetzbar würde ohne das exakt-terminologische Verständnis von aṣ-ṣūrah ein Text wie 'i. 22, 8 bleiben: „Man bezeichnet ihn, den Menschen, als 'Herr', weil er Gottes Stellvertreter ist und die *Ṣūrah* besitzt“. Durch diese schließt sein eigentliches 'Wesen, *ḥaqīqah*, die „Wesensformen“ aller Dinge ein, die in der „Urwesenheit“ in allgemeiner Art vorhanden sind und von ihr in die konkreten Dinge einströmen. Durch die Wesensform kann er aber Macht über die entsprechenden Dinge gewinnen. Im konkreten Falle bedeutet dies: Der Mensch besitzt die Wesensform von Wolken und Regen durch die in ihm vorhandene Logoswelt. Er ist daher imstande, Regen zu machen und wird deshalb „Herrscher über die Welt“ genannt.

فَلَا يَخْلُو الْأَرْضَ عَنْ ظَهْوَرِ صُورَةِ الْهَيْةِ.

Keine Schwierigkeit bietet sodann der Satz, 'u. 97, 5, in dem das Wesen des „Stellvertreters Gottes“ auf Erden erläutert werden soll: „Die Erde ist daher nicht entblößt von dem Erscheinen einer göttlichen Urform“. Diese ist die Urform des Menschen und zugleich des Weltwesens, die zunächst im göttlichen Allwissen besteht, t. 103, 4, und sich dann in der niederen Welt der Individuen manifestiert. Der „vollkommene Mystiker“, *al-kāmilu*, enthält demnach den ganzen Inhalt an metaphysischen Wirklichkeiten, die der Begriff *Ṣūrah* einschließt.

Wie sehr die Lehre von der „Form“ in die intimsten Räume der Mystik eingedrungen ist, erhellt daraus, daß mit ihr die Intuition und göttliche Erleuchtung gedeutet werden, t. 116, 17. In ihr wird jeder Schleier entfernt, der vor dem Spiegel seines Herzens „die Manifestation der Urwesensformen der begrifflichen und my-

steriösen Dinge¹⁰³ verhüllt“. Der Terminus *ma'qûlât* = „Begriffe“, „begrifflich erkennbare Dinge“ bestimmt klassisch die Allgemein-inhalte der „Urwesenheit“, die die Natur von Begriffen haben. Sie sind daher subsistierende Erkenntnisformen.

خلق الانسان على صورته وخصه بسريره .

Durch die Parallelstellung zu *sarîrah*, 'i. 3, 2, wird der Inhalt der *şûrah* schließlich genau angegeben. „Gott erschuf den Menschen nach seiner *Şûrah* und zeichnete ihn aus mit seinem intimsten Gottesgedanken.“ Gott gestaltete nach der in Ihm enthaltenen Wesensform den Menschen, seinen „Gedankeninhalt“ und alles „Begrifflich-Allgemeine“ des göttlichen Wesens in ihn hineinstrahlend und gab ihm dadurch seine *Sarîrah* = seinen intimsten Geistesgehalt. Die *Şûrah*-Welt ist in Gott und stellt seine innerste Gedankenwelt dar, die sich im Logos hypostasiert.

يُبْنَى لَكَ أَنْ ... تُبَرِّزَ الصُّورَ .

Der Mystiker muß, um zur Vollendung zu gelangen, t. 155, 3f., „in Werken, Worten und Überzeugungen Weltentsagung üben und 'die Urformen zur Aktualität und Erscheinung bringen'. Dann wird ihm die göttliche Weisheit aufleuchten und die Fülle der Urwesenheiten so, wie sie in sich sind, erscheinen.“ Dieser *'Ibrâz, tabrîz*, „das Hervortretenlassen“ ist nunmehr so zu verstehen, daß die Urwesenformen durch mystische Intuition erkannt werden, die in den Außenweltdingen durch die Stoffschicht und in unserer Seele durch die Sinnenschicht und die Leidenschaften „verhüllt“ waren. Die Askese nimmt diese Schichten und Schleier hinweg und verhilft den Adepten dazu, die Urwesenheiten und in ihnen Gott die letzte Urwesenheit zu schauen. Die „Urwesenheiten“ befinden sich in der *Kaun*-Welt in einem Zustande der Latenz und müssen „aktualisiert“ werden.

وليس لها شكل تختص به ولا صورة .

Nachdem wir die Gleichung gefunden haben: „Urwesenform“, *aş-şûrah*, = „Urwesenheit“, *al-ḥaqîqah*, = Idealmensch = *al-'in-sân-u-l-kâmilu* = Weltall = Allwissen Gottes, ist hinzuzufügen, daß die ursprüngliche Bedeutung von „Bild“ und „sichtbarer Körperform“ nicht verschwunden ist, 'i. 20, 13. Die Engel sind unräumlich und durch ihre Substanz, *li-dâtihâ*, nicht an einen bestimmten

¹⁰³ تجلى صور العقولات .

Ort ausschließlich gebunden. „Sie besitzen keine ihnen ausschließlich zukommende Gestalt, noch eine 'Form' — Erscheinungsform“, in der sie sichtbar werden und die räumlich, *mutaḥayyiz*, wäre. Solche „Formen“ sind nicht notwendig mit ihrer „Substanz“, *dāt*, verbunden. Die Engel können diese vielmehr annehmen und ablegen. „Dies ist ein edles, *šarīf*, feines, *latīf*, Geheimnis“, fügt b. 'A. hinzu.

t. 226, 3: *أَبَتْ لَكَ صُورَةَ الْأَمْرِ*

Verblaßt ist der terminologische Gedanke in der Wendung: „Das Bild, den Inhalt der Angelegenheit habe ich dir klargelegt“. Šūrah bezeichnet dabei sowohl die innere Wesenheit als auch die äußeren Umrisse.

tw' = *istitā'ah* = „Fähigkeit, frei zu wählen und handeln“, P. 610, 2 u. irrig: „capacité d'obéir“. Der Begriff des „Gehorchens“ verschwindet aus dieser Form der Wurzel und nur der des Fähigseins, sich frei zu entscheiden, bleibt bestehen. V. 200b. 324. D. 915.

'dm; *المعدوم* = „das Nichtseiende“:

أو نسلك مذهب المعتزلة فيقال ¹⁰⁴ المعدوم شئ ثابت ¹⁰⁵ والوجود حال ¹⁰⁶ يعرض مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ¹⁰⁷ وليكنه رفع للعدم المطلق الذى هو النفي المحض ¹⁰⁸ وهو إثبات للذات ¹⁰⁹ مستمرة الثبات الى أن يعود اليه الوجود وهو محال.

Über den Begriff des *ma'dūm* = „Nichtseienden“ faßt Gẓālī, *Tahāfut*, Ausgb. Kairo 1321 = 1903; 84 u. — die Varianten sind Gotha, arab. Ms. 1164 entnommen — die liberal-theologische Lehre zusammen: „Andernfalls — es werden die Möglichkeiten des Lebens nach dem Tode unter dem Titel der 'Rückkehr' erwogen — wandeln wir die Bahn der liberalen Theologen. Dann könnte man ¹¹⁰ behaupten: Das Nichtseiende ist ein positives ¹¹¹ Ding und das

¹⁰⁴ موجود. — ¹⁰⁵ ad. فنقول ل. فيقول.

¹⁰⁶ f. wohl Zusatz, *ḥālun* = „Zustand“ oder *ḥāllun* = „Inhärens“, dieses dem im Folgenden ausgesprochenen Inhärenzgedanken mehr entsprechend.

¹⁰⁷ الذات. — ¹⁰⁸ نفى محض. — ¹⁰⁹ الذات.

¹¹⁰ Var. „Er sagt dann“ vielleicht zu lesen: „Ich sage also.“

¹¹¹ Var. fügt hinzu: „daseiendes“, *mauḡūdun*, eine unmögliche Lesart, wohl aus dem folgenden *wuḡūd* geflossen. *tābit* = feststehend, in der wirklichen Welt gegeben, wenn auch noch nicht „daseiend“ in der Sinnenwelt, aber aufnahmefähig für dieses Dasein, das das Ding für unsere Sinne greifbar macht.

Sein¹¹² ein (Inhärens, das) Zustand, der ihm wie ein Akzidens das eine Mal inhäriert¹¹³, das andere Mal fortgenommen¹¹⁴ wird, um ein weiteres Mal wieder zurückzukehren.¹¹⁵ Der Begriff der ‘Wiederkehr’ bewahrheitet sich dann, wenn man bedenkt, daß die Substanz fortbesteht.“ Damit ist der Nichtseinsbegriff umschrieben. Er enthält ein relatives Nichtsein. Die Substanz des Dinges wird nicht vernichtet, wenn ein Ding sein konkretes Dasein in der Sinnenwelt verliert. Nur seine Akzidenzien verschwinden und mit ihnen sein Sinnendasein, *wuġūd*. Die Substanz bleibt aber positiv und wirklich bestehen, wartend auf das Dasein, das ihr wieder zufallen wird, wenn die entsprechenden Konstellationen in der Himmelwelt wieder die gleichen sein werden. Das Positivsein wird daher vom Dasein dieser Wahrnehmungswelt unterschieden. Im „Nichtsein“ besteht ein akzidenzloser Träger, der auf die „Rückkehr“ der ihm zugeordneten Akzidenzien wartet. Zu diesen gehört auch das Dasein in der Sinnenwelt auf der Erde. Man hat bei diesen Lehren den Eindruck, daß ein Schatten des Dinges im Schattenreiche als fortbestehend gedacht wird, um den sich bei der „Wiederkehr“ in das oberirdische Reich die Akzidenzien zusammenfinden. Das Außenweltdasein hebt, wenn es selbst als ein Akzidens hinzutritt, das Ganze in die Ebene des Sinnendaseins der Oberwelt. Wird ein Gegenstand im Reiche der Sinnenwelt zerstört, so sinkt er in ein halbes Dasein hinab, wo ihm die Akzidenzien mangeln und nur die Substanz erhalten bleibt, ein Schattendasein, dem das „Sein“ im eigentlichen Sinne fehlt. Ġazālī hatte aber eine Form des Daseins gesucht, die ihm ein Vorbild sein könnte für die Auferstehung, in der der Mensch nach dem Tode und der vorausgesetzten ganzen Vernichtung „wiedererweckt“ würde. Daher wendet er gegen diese Lehre der Theologen ein: „Dies ist jedoch eine Leug-

¹¹² *Wuġūd* = „Sein“ der den Sinnen zugänglichen Welt.

¹¹³ *ya’riġu* = „kommt ihm wie ein Akzidens, ‘*arad*, ‘*arid*, von außen, wörtlich ‘von der Seite’ und nicht durch das Wesen erfordert zu.“

¹¹⁴ „Es wird von ihm abgeschnitten“, weggenommen, weil es nicht zum Wesen gehört; denn Wesensbestandteile können nicht „weggenommen“ werden, ohne daß das Ding selbst vernichtet wird.

¹¹⁵ Dann kommt das Ding wiederum zum Dasein, nachdem es vernichtet worden war. Der Gedanke der Wiederkehr des Vergangenen, wie er aus den Aionenberechnungen bekannt ist, klingt dabei an: Wenn in Jahrtausenden die gleiche Konstellation wiederkehrt, muß sie auf der Erde die gleichen Dinge ins Dasein bringen. Die identischen Dinge kehren dann wieder und mit ihnen die identischen Umstände.

nung des absoluten Nichtseins, das die reine Negation bedeutet, während jenes (positive) Nichtsein die Substanz als positiv setzt, diese in ihrem Positivsein fort dauern lassend, bis das Dasein zu ihr zurückkehre. Diese Auffassung ist jedoch unmöglich.“ Während Platon die Ideen der Dinge als das wahre Sein auffaßte, im Vergleich zu dem das irdische Dasein sich wie ein Abstieg verhalte, fassen die extremen Realisten der liberalen Theologen es als ein Mindersein, Halbsein, herabgestimmtes Sein, das das eigentliche Dasein erst von außen empfangen muß, um zum irdischen Sein zu gelangen. Eine der Platonischen entgegenstehende Denkweise liegt hier vor, die, von denselben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten ausgehend, die Jenseitsdinge als leere Schemen auffaßt, denen gerade das fehlt, was Platon ihnen zuerteilt: das „wahre Sein“.

Während Platon einem Lichtmythus folgt und die „Wesenheiten“ als Urlichter bestimmt, die das „Licht“ des Daseins wesentlich in sich tragen und die Strahlen des „wahren Seins“ in die niedere Welt ergießen, die Erdendinge als Schwächungen des Urlichtes schaffend, ist der Gedanke des Nichtseins im Islam mit einem Finsternismythus zu vergleichen, der die „Substanzen“ als dunkle Schemen auffaßt, denen das Licht des Daseins fremd ist und von außen durch eine andere Quelle zuströmen muß. In sich und aus sich sind sie weder „wahres Sein“ noch Eigenlicht. Eine logische Grundverwandtschaft weisen beide Gedankenformungen freilich auf; sie sind zwei Stile der Gestaltungen desselben Grundproblems, von verschiedenen Menschentypen gedacht und andersgearteten Kulturen entstiegen.

فالمعدم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود.

Gazâlî schließt, ebd. 85, 6: „Das absolute, *qattu*, Nichtseiende — seine Rückkehr ins Dasein ist nicht denkbar. Was ins Dasein zurückkehrt, ist das Seiende“. Wenn etwas ins Dasein zurückkehren sollte, so kann dies nur ein „Seiendes“ sein. Sonst ließe sich seine Identität nicht nachweisen. Die Theologen drücken sich daher unlogisch aus und reden „Unfaßbares“, *lâ yu‘qalu*, wenn sie behaupten, das Nichtseiende könne in die Wirklichkeit als identisch dasselbe zurückkehren.

Die Lehre vom Nichtseienden wird verdeutlicht aus der Theorie von der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein. Der Wesenheit wird durch den Schöpfer, *mûgid*, D. 1074, 13, das Da-

sein 'von außen her' verliehen. Aber sie ist auch abgesehen von ihrem Außenweltdasein etwas Positives, „das positive, *tābit*, Ding, das wissenschaftlich erkennbare, zugleich aber das nichtseiende, das gedanklich und phantasiemäßig ergriffen werden kann¹¹⁶“. Die Platonische Welt des „wahrhaft Seienden“ empfängt von Gott nicht mehr das Dasein, sondern trägt dies in sich und tritt damit zu jenem „Nichtseienden“ in unaufhebbaren Gegensatz. Wesensverschiedene Welten stehen sich hier gegenüber.

در اصطلاح متصوّفه عدم اعیانِ ثابته را گویند یعنی صور علمیه و حکما.
ماهیاتِ ممکنه را گویند.

Daß das „Positive“ die göttlichen Ideen von den Welt dingen sind, die vor deren Dasein in der Außenwelt in Gott bestehen, bestätigt D. 1046, 4 u. „In der Terminologie nennen die Mystiker 'Nichtsein' die 'positiven Individuen', d. h. die Erkenntnisformen¹¹⁷, und die Metaphysiker (d. h. Philosophen 'Nichtsein') die möglichen Wesenheiten.“ Diese „Wesenheiten“ werden mit demselben Terminus „Nichtsein“ wie die innergöttlichen Erkenntnisse bezeichnet, bedeuten aber, wenn sie auch erkenntnistheoretisch verwandt erscheinen, verschiedene Einstellungen.

Eine ganz neue Klarheit kommt in diese Frage durch die Texte von D. 1066, 3 u. — 1068, 3, die den *Ma'dûm* unter dem *Ma'lûm* behandeln, worauf D. 1046, 3 u. bewußt verwiesen wird. Damit wird dieses Problem in die Erkenntnistheorie gestellt und in das der Modi, 'ahwâl des 'abû Hâsim. Es ergibt sich als Gesamtbild, daß die Lehre vom „Nichtsein“ eine Lösung des Erkenntnis-

¹¹⁶ Da hier die *Ḥaqqīqah* als „nichtseiend“ gekennzeichnet wird und dem *Ma'gûd* = „Seienden“, der „reality“ und „réalité“ entgegensteht, ist es exakt philologisch erwiesen, daß *Ḥaqqīqah* weder mit *réalité* noch mit *reality* übersetzt werden kann. فیهی (ای الحقیقه = الماهیه) الشیء الثابت المعلوم المعلوم الموهوم.

¹¹⁷ Daß die 'a'yân-i-tâbitih die Erkenntnisformen sind, mit denen Gott die Dinge erkennt, s. 'Aḥādīyah, D. 1463 f. Der göttliche Träger macht diese Formen, suwar = formae, freilich zu positiven. Die *Hukamâ'* = Metaphysiker betrachten aber die Wesenheiten als solche, so wie der logische Verstand sie faßt, d. h. terminologisch: die *Māhiyât* als „positiv“ seiend, wenn sie auch noch nicht in der Außenwelt bestehen und daher *ma'dûm* = „nichtseiend“ sind. Sie sind nicht identisch mit den „positiven Individuen“ der Mystiker, sondern formen eine eigene Welt des „Nichtseins“ für sich, die nicht identisch ist mit dem göttlichen Wissen und als solches nicht mit „nichtseiend“ benannt werden könnte. Auf sie fällt der Strom des „Seins“, der von Gott ausgeht und diese möglichen Dinge in die Wirklichkeit hebt, von ihrer Potenz in den Akt.

problems sein will, eine realistische, die mit anderen realistischen zusammengehen kann, D. 1067, 2. 14: den *Mutbiti-l-Hâli* = „denen, die den *Hâl* behaupten“, d. h. die Wirklichkeit unserer Allgemeinbegriffe, oder auch nicht, D. 1066, 1 u. 1067, 7: den *Nâfi-l-Hâli* = „den Leugnern des *Hâl*. Sie scheinen teils Skeptiker gewesen zu sein, D. 1067, 1 ff., teils die realistische Lösung eben in der Theorie des *Ma'dûm* = „Nichtseienden“ als einem Positiven, *tâbit*, gesucht zu haben. Die Ideenlehre des Mu'ammâr, die dasselbe Suchen nach Realismusbösungen¹¹⁸ bedeutet, wird in diesem Texte nicht erwähnt.

Das Nichtseiende wird dem Möglichen gleichgestellt, D. 1067, 15 ff., und unter diesem das Begriffliche verstanden, das unsere wahren Erkenntnisse intendieren. Wir haben demnach ein objektiv Mögliches zu unterscheiden — dies fällt unter das „Positive“, *tâbit*, und bedeutet die „Wahrheit“ unseres Wissens — und ein subjektives, dem in der Außenwelt nichts entspricht, kein *tâbit*. Es ist das Nichtseiende schlechthin. Das „objektiv-real Mögliche“ ist das „Nichtseiende“, aber zugleich „Positive“ im Sinne dieser Realisten. Daß es nicht das Platonische „wahrhaft Seiende“ der Ideenwelt sein kann, ist damit entschieden. Nichts steht der Ideenwelt Platons fremder gegenüber als der Begriff einer „Möglichkeit“, die erst zur Wirklichkeit gebracht werden soll —, und so beschaffen ist das „Nichtseiende“. Es ist ein geringes Sein, ein „herabgemindertes“, das man konstruierte, um unserer Erkenntnis ein Korrelat in der Außenwelt zu schaffen, wenn sie nicht mit der konkreten Sinnenwelt direkt und ganz in Übereinstimmung ist, ein Reich des „Nichtseiend-Möglichen“, das sich wie eine unendliche Schicht durch alle Dinge hindurchzieht, das die Mystiker mit den „positiven Individuen“ der Denkformen, *suwar*, des göttlichen Erkennens, *ilm* — ähnlich Augustinus — gleichsetzten.

Vier Ansichten werden aufgezählt, von denen die ersten beiden den *Ma'dûm* leugnen. I. „Die erste eignet den Anhängern der Wahrheit.“¹¹⁹ Sie leugnen den Modus des (*abû Hâsim*) und lehren:

¹¹⁸ M. spricht P. 655, 2 von einer „doctrine conceptualiste“ des Mu'ammâr. Im Deutschen versteht man unter Konzeptualismus die Leugnung der Wirklichkeit unserer Begriffe, nicht deren Wirklichkeit, die Mu'ammâr vertrat. Den objektiven Idealismus, d. h. Realismus dieses Typus kann man ebenso wenig wie den des *abû Hâsim* einen Konzeptualismus nennen.

¹¹⁹ Tahânawî, der Verfasser des D., huldigt demnach dieser Schule. Zur Sache: Horten: Die Modustheorie des *abû Hâsim*. ZDMG. 63, 303—324; —:

'Das Nichtseiende ist nicht positiv; denn das Erkennbare¹²⁰ (und Erkannte) besitzt entweder kein bestätigendes¹²¹ Korrelat in der Außenwelt oder doch. Das Erste ist das Nichtseiende, das Zweite das Seiende, beides in der Außenwelt. Von dem Sein der Innenwelt stellen sie keine Theorie auf¹²²."

II. „Die zweite eignet den Vertretern der Modustheorie. Sie lehren: 'Das Nichtseiende ist nicht positiv' und begründen: 'Das Erkennbare besitzt entweder überhaupt kein bestätigendes Korrelat in der Außenwelt, weder primär noch sekundär.¹²³ Dies ist das Nichtseiende. Oder es besitzt ein solches und zwar ein primäres¹²⁴: das Seiende, oder ein sekundäres¹²⁵: den Modus“.

Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen 1912; 408 f., ferner 253, 24. 306. 339. 341. 357. 377. f. 379. 387. 429. 439. 505 f. 547. 572.

¹²⁰ *Ma'lûm* = „gewußtes“ wird D. 1066, 1 u. klassisch erläutert: *mâ min šânihî 'an yu'lama* = „was so beschaffen ist, daß es erkannt werden kann“, den ganzen Kreis des Möglichen und Wirklichen in bezug auf das Erkennen umspannend.

¹²¹ *Taḥaqququn* = „Bestätigung“ bezeichnet meisterhaft das, was wir Korrelat der Außenwelt nennen.

¹²² *lâ yaqûlûna bihi* könnte auch heißen: „Sie leugnen es“, d. h. legen ihm keine eigene Wirklichkeit bei, da sonst der Menscheng Geist ein eigenes Sein erschaffen könnte, eine bekannte Gedankenreihe islamischer Theologen.

¹²³ *'Aşâlatan* = „wurzelhaft“, *Tab'an* = „per consequens“, als Folge eines andern.

¹²⁴ „Die primäre Bestätigung, *'aşli*, liegt darin, daß sie dem Dinge in ihm selbst aktuell, *ḥâşilan*, zukommt und ihm inhäriert wie die substanziale Bewegung — die sekundäre —, indem sie ihm selbst nicht zukommt, wohl aber dem mit ihm Verknüpften wie die sekundäre Bewegung (z. B. die des in einem fahrenden Wagen Ruhenden). Der Einwand, *naqd*, sonst *i'tiraḍ*, mit den Akzidenzien trifft nicht zu, *lâ yarîd* von *wd*, denn sie haben eine Bestätigung in sich selbst, ohne daß deshalb das Gegenargument bestände, *wa lâ yalzamu*: eine und dieselbe Bestätigung inhärierte zwei Dingen.“ Wäre die „Bestätigung“ eines Akzidents sekundär, so müßte sie einem consequens, selbst ein accidens accidentis, inhärieren, was eine Einschachtelung und doppelte Schichtung der Inhärenz erforderte. Diese wird als unmöglich bezeichnet. „Den Modus definierten sie als 'Eigenschaft eines Wirklichen, die aber selbst weder wirklich noch nichtwirklich (weder seiend noch nichtseiend) ist.“ Sie nahmen demnach ein Zwischenglied zwischen dem Seienden und Nichtseienden an. Ebendieses bezeichnete die Theorie des Nichtseienden als das „Nichtseiend-Mögliche“, während der genannte Zweig der Schule des 'abû Ḥâşim dasselbe nicht in die Kategorie des „Nichtseienden“ einstellen wollte. Der technische Begriff des „Positiven“, *tâbiṭ*, besagt dasselbe wie dieses „Zwischenglied“ zwischen Sein und Nichtsein. Es ist die Seinsschicht des als wahr Gedachten und Erkannten und deshalb objektiv-real Möglichen. *Fî nafsihî* = *'aşliyan* = *'aşâlatan* = per se, in se; *tab'an*, *tab'îyan*, *bi-t-tab'i* = per accidens.

¹²⁵ Medium inter ens et non-ens.

الثالث لثاني الحال القائلين بأن المعدوم ثابت قالوا المعلوم إما لا تحقق له في نفسه أصلاً وهو المنفى المساوى للمتعمق أو ¹²⁶ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كوناً أو ثبوتاً وهو الثابت والثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم الممكن ويكون [الثابت] أعم من الكون والوجود.

III. „Die dritte eignet den Leugnern des Modus, die behaupten: ‘Das Nichtseiende ist ein Positives’ und begründen: ‘Das Erkennbare besitzt entweder überhaupt kein bestätigendes Korrelat im Ding an sich’¹²⁷: das Negative, das mit dem Unmöglichen konvertibel (gleichstehend) ist.“¹²⁸ „Oder es besitzt dieses Korrelat im Ding an sich in irgendeiner Weise, sei diese nun Außenweltsein“¹²⁹ oder Positivsein. Letzteres stellt das ‘Positive’ dar. Besitzt

¹²⁶ Text Z. 11 أو st. از .

¹²⁷ „in sich“ = *fī nafsīhi* wäre unklar, da der Gedanke des logisch Unmöglichen gemeint sein könnte, während der arabische Ausdruck das objektive Sein der Außenwelt intendiert.

¹²⁸ Dieser Text endigt D. 1067, 8 und findet seine Fortsetzung Z. 11, wo statt *‘id ‘au* = „oder“ zu setzen ist. Der Zwischensatz von drei Zeilen erklärt das Unmögliche: Diese Umfangsgleichheit, *musāwāt* = Konvertibilität „versteht sich nur für den Fall, daß die Unmöglichkeit einen weiteren Kreis beschreibt als das Unmögliche in sich oder in der Zusammensetzung, z. B. die Kombinationen der Phantasie: (hölzernes Eisen), d. h. ein solches, dessen Teile in sich betrachtet möglich sind, während ihre Unmöglichkeit sich aus der Zusammensetzung ergibt. Dies beruht auf ihrer These: ‘Zusammensetzung ist im Zustande des Nichtseins nicht denkbar und das Positive sind im Zustand des Nichtseins nur die einfachen Dinge’. Versteht man aber unter dem Unmöglichen ein solches, dessen Unmöglichkeit nur in der Beziehung auf dieses selbst liegt, so ist das Negative von größerem Umfange.“ *bi-‘tibārī* = „durch die logische Beziehung des..“, „durch“, „wegen“, „in“. Die Formulierung jener These lautet:

التركيب لا يتصور حال عدم والثابت حال عدم انما هو البساط.

Dies trifft jedoch nur einen Zweig der Schule, die die positive Natur des ‘Nichtseienden’ als des Formalobjektes unseres Erkennens annahm. Ein anderer behauptete, es gebe in dieser Schemenwelt auch Zusammensetzungen, z. B. einen „Reiter zu Pferde, bekleidet mit einer Lammfellmütze“, s. die zitierten Stellen, ferner Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam 1910; 72—80; —: Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī 1910. 41—49; —: Die Philosophie des ‘abū Raschīd 1910; 12 ff. 45. 53. 58 f.; —: Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam 1914; 30 f.

¹²⁹ *Kaun* = „Außenweltdasein“, Z. 12: „Der Kaun ist nach ihrer Lehre konvertibel (*yurādifu* = „ist gleichwertiger Gefährte von“ = ist umfangsgleich) mit

dieses ein Außenweltsein in den Individuen¹³⁰, so ist es das Seiende; besitzt es dieses Sein nicht in ihnen, so ist es das 'Nichtseiende-Mögliche'. Dabei ist das Positive umfangreicher als *kaun* und *wuġūd*.“

والرابع لمشتبى الاحوال القائلين بأن المعدوم ثابت قالوا الكائن في الأعيان إما أن لا يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال أيضا قسما من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسما منه وغير الكائن في الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقق وتقرر في نفسه فهو الثابت والا فهو المنفى.

IV. „Die vierte Ansicht eignet den Verteidigern der Modi. Sie lehren: 'Das Nichtseiende ist ein Positives' und erläutern: 'Das in den Individuen der Außenwelt Seiende besitzt entweder kein selbständiges Sein (sondern nur ein akzidentelles): das Seiende (im Sinne des Akzidents)¹³¹, oder besitzt ein Sein als Folgeerscheinung eines andern: der Modus¹³².

dem Sein, *wuġūd*, während die korrelative Bestätigung dem Positivsein umfangsgleich ist. Dies beschreibt dann einen weiteren Kreis als Außenweltsein und Sein. Ferner ist nach ihrer Theorie das Außenweltsein leichter erkennbar, deutlicher als das Sein und die Bestätigung deutlicher als das Positivsein.“ Kaun, bei den Mystikern als die Vergänglichkeit schlechthin und das vergängliche Diesseitssein gefaßt, ist für die Theologen die Außenwelt, die wir sinnlich wahrnehmen können, während *Wuġūd* das Sein und Dasein, Wirklichsein schlechthin darstellt.

¹³⁰ 'A'yân = „Individuen“ kann hier nur die individuellen Sinnendinge der Diesseitswelt bezeichnen, nicht die „essences“, essentiae als Allgemeinhalte, die gleichsam über den konkreten Individuen schweben und in ihnen in unbegrenzter Zahl verwirklicht werden können: Fārābī: Ringsteine Nr. 4. Wer für 'ain die Bedeutung „Wesenheit“ in Anspruch nimmt, müßte sich mit diesen klassischen Sinngebungen von D. auseinandersetzen. Es genügt nicht, sie einfach beiseite zu schieben. Auf den Sinngebungen von D. muß unser Versuch ruhen, in die Gedankenwelt des Ostens einzudringen. Die fundamentalen Fehler M.s sind auf Nichtbeachtung der originalen Quellen zurückzuführen, die die ganze Sinnüberlieferung der Terminologie enthalten.

¹³¹ Die Substanz wird nicht erwähnt, so daß man folgern kann: die Schule des 'abū Ḥāsim betrachtet nicht die Möglichkeit, daß unsere Erkenntnisse mit den „Substanzen“ übereinstimmen. Unsere Gedanken erfassen 1. die Akzidenzien oder 2. die Substanzen. Im letzten Falle entspricht unsern Abstraktionen das, was man technisch „Modus“, *Ḥāl*, nennt. Andernfalls müßte man als durch Homoioteleuton ausgefallen denken: 'imma 'an yakūnu lahu kaunun bi-l-istiqlālī wa huwa-ḡ-ḡāṭu 'au lā yakūnu usw. = „besitzt entweder ein selbständiges Sein: die Substanz, oder kein solches“ usw. Das selbständige Sein ist ens per se et in se = die Substanz.

¹³² Die Definition des Modus als „Sein per accidens“ gefaßt, ist von klassischer Klarheit und Kürze. D. 1067, 5 wurde er von einem andern Zweige der Schule

Dann ist auch der Modus eine Art des Positiven, wie das Seiende und das Nichtseiende-Mögliche zwei Arten von ihm sind. Was nun aber nicht im Kreise der konkreten Individuen besteht, ist das Nichtseiende. Wenn ihm aber eine Bestätigung und Beglaubigung¹³³ in sich zukommt, ist es das Positive, andernfalls das Negative.“

D. 1067, 17 vergleicht die beiden Systeme der Anhänger und Gegner der Modustheorie in ihrer Stellung zur Lehre des „Nichtseienden“ (im Sinne des relativen, erkenntnistheoretischen): „Es ist demnach einleuchtend, daß das ‘Positive’, das in Opposition steht zum Negativen, in diesem System drei Sachen umschließt, *yatanâ-wahu*: 1. Seiendes schlechthin, 2. Modus und 3. Nichtseiendes-Mögliches.¹³⁴ Das in den Individuen der Außenwelt Seiende, *kâ’in*, ist danach umfangreicher als das „Seiende“, aber weniger umfangreich als das Positive. Nach dem III. System umfaßt das Positive 1. Seiendes und 2. Nichtseiendes-Mögliches allein, und nach System II: 1. Seiendes und 2. Modus allein, während nach System I es dem Sein konvertibel ist. Das Nichtseiende umfaßt nach den letzten zwei Systemen 1. das Negative, d. h. Unmögliches und 2. das Nichtseiende-Mögliche, während es in System I und II dem Negativen konvertibel ist, *yurâdifu*. Der Hintergrund dieser glänzend und

des ‘abû Hâšim bestimmt als „Eigenschaft eines Seienden“, was ebenfalls im Sinne des *tab’i* = „Sekundären“, „per accidens“ gemeint war.

¹³³ Der *Taqarrur*, identisch mit dem *Tahagguq*, besteht darin, daß unsern Gedanken in den Individuen der Außenwelt, *fi-l-‘a’yânî* etwas entgegenkommt, was sich wie ein Relationsterminus zu ihnen verhält, sie „bestätigt“ und „beglaubigt“, so daß sie nicht als Illusionen bezeichnet werden können. Unsere Abstraktionen fassen in den wirklichen Dingen etwas. Sie sind ihnen freilich nicht „kongruent“, da sie abstrakt sind; aber ihnen entspricht doch ein Wirkliches, ein Etwas, der Modus und das „relative Nichtseiende“, das eine reale Schicht im Seienden ist, wenn es auch nicht ein „absolut Seiendes“ genannt werden kann. In der Theorie des „Nichtseienden“, das exakt genommen ein „relativ Nichtseiendes und zugleich ein relativ Seiendes“ ist, wird von diesen Denkern unter den Theologen der Skeptizismus überwunden und unser Erkennen als ein inhaltlich wirkliches und wahres „gerettet“.

¹³⁴ Die drei Artikel des Arabischen sind generisch gemeint. Im Deutschen fällt dann der Artikel aus. Das „Mögliche“ ist hier das objektiv-real Mögliche, das in der Außenwelt möglich ist, nicht nur logisch in unserm subjektiven Denken. Dies ist das „relativ Nichtseiende“, wodurch der exakte Sinn dieses *Ma’dûm* gefaßt ist. „Seiendes“ umspannt auch das Transzendente, ja, bedeutet dies allein im präzisen Sinne. *Kâ’in* = „das Außenweltseiende“, das *fi-l-‘A’yân* = „in dem Kreise der konkreten Individuen“ ist.

klar durchgeführten metaphysischen Verhandlungen ist selbstverständlich der erkenntnistheoretische; denn das Begriffliche erscheint dem Orientalen als das Mögliche und zugleich Nichtseiende, also: das „Positive“. Seiner Geltungsfunktion nach hat es eine unendliche Ausdehnung ohne aktuelle Verwirklichung, seinem Inhalte nach besagt es „Positives“. Aus der griechischen Kulturwelt können diese Gedankenbildungen nicht kommen.

Beachtenswert und lehrreich ist es nun noch zu sehen, wie die *Hukamâ* = die hellenisierenden Philosophen, „Metaphysiker“ sich im Geisteskampfe des Orients zu dieser theologischen Spekulation gestellt haben; D. 1067, 6 u. „Was erkannt werden kann, ist entweder absolut ohne bestätigendes Korrelat: das Nichtseiende, oder besitzt ein solches irgendwie: das Seiende. Das Sein dieses Letzteren ist entweder ein wurzelhaftes¹³⁵ (*ʿaṣīlan* = per se, die Substanz), auf dem sich seine Funktionen (*ʿâtâr* = 'Wirkungen') aufbauen¹³⁶: das Individuell (*ʿainî*) — Seiende der Außenwelt, oder nicht. Dies ist dann das logische, abbildmäßige¹³⁷ Seiende. Das Außenweltseiende ist entweder per se, auf Grund seines Wesens (*ḡât* = 'Substanz') nicht aufnahmefähig für das Nichtsein: der per se Notwendige, Gott, oder kann das Nichtsein annehmen: das per se Mögliche (Kontingente). Dies existiert entweder in einem Substrate (*mauḏūʿ*): das Akzidens, oder nicht: die Substanz, *ḡauhar*¹³⁸.

¹³⁵ Zu vergleichen D. 1067, 4: *ʿaṣlî*. 3: *ʿaṣḡalatan*, immer die in sich, per se bestehende Substanz bedeutend.

¹³⁶ *yatarattabu ʿalaihi* = „es ordnet sich auf ihm“, basiert auf ihm wie auf dem Träger, der Substanz, die auch hier wieder dem *ʿAin* = „Individuum“ gleichsteht.

¹³⁷ *Dihni* = „dem Verstande angehörig“. Dazu ist D. 1067, 2 zu vergleichen, wo eine Theorie erwähnt wird, die dieses „Logische“ nicht vertritt: *lâ yaqûlûna bihi* = „sie behaupten es nicht“ = nehmen es nicht an als Eigensein und Eigenwirkliches. *Zillî* = „nach Art des Schattens“, *zill*, bezeichnet das Gedankenbild, insofern es eine „Abschattierung“, ein „Abbild“ des Außenweltgegenstandes ist, ein plastischer und klassischer Terminus, der auf einen Lichtmythus anspielt.

¹³⁸ In dem Begriff des *zillî* = „Abbildartigen“ ist die Frage, um die die Schulen gestritten haben, s. System I–IV, gelöst — und zwar in Aristotelischer Weise. Die Gedanken sind „Abbilder“ der Wirklichkeit. Dann ist unser Erkennen wahr, auch ohne daß das „relativ Nichtseiende“ der Theologen anerkannt wird. Die hellenistische Schule kannte die Platonischen „Ideen“, kennt aber nicht dieses „Nichtseiende-Mögliche“. Folglich ist letzteres nicht identisch mit den „Platonischen Ideen“. Es ist eine wesentlich andere Welt als die griechische, die in dem „relativ Nichtseienden“ unserem Ohre vernehmbar wird, eine Schicht des „real Möglichen“, das in der Außenwelt irgendwie und irgendwo besteht, unseren Sinnen

Die Frage der Herkunft der Nichtseinkategorie ist für die Klärstellung des Systemgedankens dieser Weltbetrachtung nebensächlich. Eine einfache Übernahme aus Platon ist ausgeschlossen. So bleiben drei Möglichkeiten: 1. selbständige Weiterbildung Platonischer Ansätze, 2. rein innerislamische Schöpfung, 3. a) einfache oder b) weiterbildende Übernahme aus Indien. Da mit der Überpflanzung in die islamische Kultur immer Weiterbildung gegeben ist, bleibt 3b im Bereiche des Möglichen. Wenn die Nichtseinskategorie um das 12. Jahrhundert in Indien nachgewiesen ist, so ergibt sich daraus noch keine negative Folgerung für die frühere Zeit. Ist sie in Indien eine logische Kategorie, so kann sie leicht im Islam eine metaphysische werden. Im Islam ist sie sachlich verwandt mit der Modustheorie des 'abū Hāšim und der „Ideenlehre“ des Mu'ammār, kann also innerislamisch sein, steht aber in einem Kreise von Ideen, die durchaus indisch anmuten wie Momentaneität des Seins, Diversität (Bagdād) und Homogenität (Baṣrah) der Dinge, der Sumanīyah-Bewegung (den Śramana Indiens) usw., so daß der Blick immerhin auf den Osten gerichtet bleibt.

Ibnū-l-'Arabī überwindet diese Nichtseinsidee mit Hilfe der Platonischen Denkweise, indem er sich dabei der Formulierung des 'abū Hāšim bedient, die Erkenntnisinhalte in die göttliche Hypostasenwelt erhebend, den Logos, wo die Idealdinge, 'i. 9, 1, „weder Sein noch Nichtsein“ besitzen, sondern „einen 'Modus' bedeuten, der auf ein bestimmtes individuelles Ding der Niederwelt, der Stoffwelt hingeeordnet ist“. Durch und in dieser Ausrichtung und Bezogenheit werden sie von Gott erkannt. So „erfaßt Gott das Seiende der Außenwelt, s. mauḡūd, wḡd, in seinem Individuum und einzelnen Teilen“, selbst „trotzdem es vielleicht in seinem Individualdasein noch nicht in die Erscheinung getreten ist“, also schon vor der zeitlichen Welt, in Ewigkeit.¹³⁹ Denn die Diesseitswelt ist in einem bestimmten Punkte der Zeit erschaffen.

nicht zugänglich, aber unserem Verstande faßbar, eine halbwirkliche Ebene des Seins, die von Gott durch „Einstromung“ des Daseins auf die höhere Ebene des Außenweltseins gehoben wird.

¹³⁹ Die Schicht des „Nichtseienden“, die die alte Theologenschule um 900 aufgestellt hatte, ist damit abgelehnt, zugleich aber eine eigenartige Zwischenstufe zwischen Sein und Nichtsein aufgestellt. Die Extreme der Seinsreihe sind: das absolute Sein = Gott und das Außenweltsein der Mauḡūdāt = Welt Dinge. Zwischen beide schiebt sich die Schicht der Wesenheiten ein, der in sich subsistierenden Begriffe. Sie sind „weder seiend“, da sie keine Stoffwelt Dinge der Außenwelt sind, „noch nicht seiend“, da sie doch in einer besonderen Weise da sind. Zu den

Die Abhängigkeit der Nichtseinslehre von Indien wird dadurch noch nicht zweifelhaft, daß die Idee des Nichtseins vielleicht erst später — nach 1000 — in den Rang einer „Kategorie“ formell einrückt. Welche Rangordnung eine Idee einnimmt, ob sie als eine formelle Kategorie betrachtet wird oder nicht, ist für die Tatsache der Entlehnung gleichgültig. Zunächst kommt es nur darauf an, ob sie in irgendeiner Gestalt, vielleicht nur latent und angedeutet, vorhanden ist. Beachtsam erscheint es in dieser Frage, daß das Nichtsein auch im Islam zunächst nicht als „Kategorie“, sondern als ein allgemeiner Grundgedanke und eine Auffassungsweise erscheint: als Beurteilungsweise unserer negativen Inhalte und Aussagen.^{139a} Ob das Nichtsein später zu einer formalen Kategorie wurde oder nicht, ist zudem auch belanglos für die Frage, ob es schon in den früheren Zeiten als Gedanke, formuliert oder unformuliert, vorhanden war.

Ein System gebraucht Zeit und Entwicklung, um seine Stofffülle an Inhalten zu ordnen. Daher läßt es sich leicht begreifen, daß ein so unfäßlicher Gedanke wie der des Nichtseins erst „später“ in die Kategorientafel eingeordnet wurde, wenn er auch schon früher vorhanden war. Wichtiger ist ein anderes Moment, das gegen die direkte Entlehnung der Kategorie als solcher zu sprechen scheint. Das Nichtsein der späteren Zeit des Vaiśeṣika ist das relative, das eines bestimmten Gegenstandes, z. B. eines Topfes. Die Nichtseinsidee im Islam besagt jedoch ein „absolutes Nichtsein“, das ewig ist, alle Dinge enthält, sie als „mögliche“ kennzeichnet und die Unterlage ist, aus der sie zum Dasein emporsteigen. Die inhaltliche Verschiedenheit erscheint so groß, daß von diesem absoluten Nichtsein zu jenem relativen und kategorialen keine direkte Brücke zu führen scheint. Nur das ewige und absolute Nichtsein der älteren Periode kann als Quell der islamischen Idee in Frage kommen. Es besagt in der islamischen Gestaltung eine ganze Weltphase, eine Vorphase der jetzigen Erfahrungswelt und ist mit kosmogonischen Akzenten ausgestattet.

Fehldeutungen von N. 36, 10 s. PhJ. 40, Heft 2, Sammelbericht. Hier liegt der bisher völlig verkannte Zentralbegriff der Weltlehre des b.‘A.

^{139a} Keine Spur ist davon zu sehen, daß es „als siebente Kategorie“ erscheint: Strauß, Indisch. Philos. 160. Das „Ewige Nichtsein“, 156, 7 u, scheint diese außerkategoriale oder überkategoriale Stellung eingenommen zu haben, die direkt an die islamische Fassung erinnert. Die islamische Form könnte also auf eine „vorkategoriale“ Phase dieses Gedankens weisen.

ʿīl = taʿīl = eine Form des deistischen Denkens, in dem Gott als nicht-wirkend für die Welt hingestellt wird, in diesem Sinne: Bestreitung der Eigenschaften und Tätigkeiten, die sich von Gott auf die Welt richten. Es ist nicht einfach die *via remotionis* gemeint. P. 646, 7. V. 328, 208 f. D. 1026.

قالت المتصوفة الجمع بلافارقة زندقه والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد.

Der Taʿīl ist die Form, die deistisches Denken im Islam annimmt; denn er bezeichnet die Ausschaltung der Tätigkeiten Gottes aus dem Weltprozeß und ebenso der Eigenschaften Gottes, die für ein Wirken auf die Welt in Frage kommen; D. 235, 1. „Die sich der Mystik Bestrebenden lehrten: 'Die Urvereinigung (die die Brahman- und Mâyâ-Schicht als eins faßt) ohne Trennung (die dort eine Zweiheit sieht) ist Häresie, Unglaube, die Trennung ohne Urvereinigung (so daß die Weltwirklichkeit allein, ohne Gottes Wirken gesehen wird) aber 'Tatenlos-machen' Gottes; aber Urvereinigung mit gleichzeitiger Trennung ist Tauḥīd“, d. h. das echte Einheitsbekenntnis, das sowohl Gott als die Weltwirklichkeit anerkennt und sich in der Mitte zwischen Monismus und Deismus bewegt. Durch solche Parallelstellung der drei großen Weltbetrachtungen ist der Sinn einer jeden sichtbar. Wenn Taʿīl = Deismus dem Monismus gegenübersteht, ist er eine einseitige Betonung des Weltseins unter Ausschaltung Gottes, die dem praktischen und „faktischen“ Atheismus nahesteht. Die Beeinflussung des geschöpflichen Seins durch das Ursein wird geleugnet. Der Monismus leugnet das Weltsein, der Theismus behauptet beide.

ʿīl; ʿīl = Zweitursachen, Geschöpfesursachen, St. 137, deren Funktionen die Menschen an das Irdische ketten. V. 210. 329. D. 1036—1045.

Wer im Islam Gott als al-ʿillah = „die Ursache“ bezeichnet, gibt sich dadurch als der Strömung der hellenisierenden Philosophen zugehörig. Die späteren Mystiker weisen diesen Begriff, wohl unter dem Einflusse Ġazālīs stehend, ab. „Gott ist keine 'Ursache' der Welt“, ʿu. 69, 16. Die Verteidiger der „Theorie von Ursache und Wirkung“, ʿu. 81, 6, gelten als Ungläubige und „ihre Lehre von den Ursachen“ wird verurteilt, ʿu. 90, 8. Das Motiv liegt auf der Hand. „Ursache und Wirkung“ besagen Dualismus und Polarität, die der Monismus als wesensfremd ablehnt. Gott und die Welt ständen

sich nach ihr als zwei selbständige Seinsgebiete gegenüber. Zudem können die Ursachen der Weltkräfte aus eigener Machtvollkommenheit wirken, maßen sich demnach göttliche Funktionen an und bedeuten einen verkappten Polytheismus.¹⁴⁰

‘alā = „über“, „auf“, „nach der Gesetzmäßigkeit von“ wird von Ḥallāğ in dem prägnanten Sinn des „einer Sache Inhārierens“ verwendet. Da das Inhārenzverhältnis der Welt zu Gott eine wesentliche Lehre seines Systems ist, wird die Wichtigkeit dieser Bedeutung verständlich. Sie enthält in einem plastischen Bilde sowohl die Substantialität des Urseins als auch die Akzidentalität der Phänomenenwelt, also den Kerngedanken des Brahmanismus. Bt. 19 läßt Gott die Mystiker „wohnen ‘auf‘, ‘alā¹⁴¹, der Ureinheit“, d. h. ihr wie Akzidenzien „anhaften“ und QT. 80, „befindet sich ein Weltall ‘über‘ dem andern“, d. h. inhāriert die Phänomenenwelt der Ur-Welt, Gott, dem metaphysischen Weltall der Tiefenschicht. Die tragende Kraft dieses kleinen Wörtchens, das eine ganze Weltanschauung in sich schließt, leuchtet somit ein.

‘An = „neben“, „an der Seite von“, „befreit von“ hat einen dualistischen und einen monistischen Sinn. Daß in einem brahmanischen Monismus an gegebener Stelle nicht diesem Monismus widersprochen werde, ist eine Selbstverständlichkeit. Dies wird sogar zur philologischen Evidenz durch den Paralleltext zu der Definition¹⁴² des Tauḥīd l. 30, 10 in Q. 147, 23, indem ‘*ani-l-ḥadaṭi* hier umschrieben wird mit *raf‘u-l-ḥadaṭi* = „die Befreiung von dem Zeitlichen“ mit der „Negation, Aufhebung des Zeitlichen“,

¹⁴⁰ Wie sehr der Okkasionalismus eines Ġazālī, was bisher übersehen wurde, auch in der Mystik nachwirkt und dem Islam prinzipiell wesensgemäß ist, geht aus solchen Lehrgestaltungen immer wieder mit Evidenz hervor. Der Kampf um die „Ursachen“ ist ein solcher um verschiedene Typen der Weltanschauung.

¹⁴¹ Nach dem klassischen Arabisch müßte man die Präposition *bi* erwarten. H. nimmt eine eigenwillige Sprachänderung vor, um seinen brahmanischen Weltanschauungsgedanken plastischen Ausdruck zu verleihen. Diese Verwendung von ‘*alā* ist eine eigene Schöpfung von H., die sein Weltbild sprachlich symbolisieren und darstellen soll.

¹⁴² Sarrağ erläutert eine Definition des Šiblī und Ruwaim l. 32, 2: „Der Tauḥīd ist das Alleinsein des Ewigen bei Aufhebung, Vernichtung des Zeitlichen“. Bedenkt man, daß dieser ‘Ifrād bereits jetzt besteht, während der Verlauf der Kaun-Welt noch vor sich geht, so hat man eine klassische Formulierung des Brahmanismus. Die Phänomenenwelt ist ein Nichts. Sie ist „aufgehoben“; besteht nicht im eigentlichen Sinne, während Gott „allein“ besteht, so, als ob keine Welt vorhanden wäre, eine Formulierung des Akosmismus. M. z. K. d. B. 12, 29 u. (auch Definition des Ġunaid).

so daß dies „vernichtet“ wird und Gott im „Alleinsein“ ohne Welt besteht, was l. 30, 1, s. über *Kaun*, eingehend erläutert wird. So zeigt sich, daß schon in einer kleinen Präposition der ganze Brahmanismus ausgesprochen sein kann, den man bei wissenschaftlich unexakter und unterterminologischer Wiedergabe nicht zu finden vermochte.

‘nj = *ma‘nā* = „kosmische Ideenschicht“, „feine Wesenheit“, die die Tiefenschicht der Welt darstellt, gleich: Brahman und anima: NU. Nr. 30; 25. 7. 1925. l. 29, 2. Rūmī setzt das „Meer des ‘Sinnes“ gleich Gott; *ma‘nawī* = Mystiker, der den Tiefensinn erfaßt hat. P. 899, XVII, 2: Bedeutung. T. 104, 5 u: „compréhension“ schiebt den kosmischen und metaphysischen Inhalt auf das logische Gebiet. V. 215 f. 332. D. 1084.

معنى تضمحل فيه الرسوم و تندرج فيه العلوم

„Der Tauḥīd ist eine Sinnschicht¹⁴³, in der die Grenzlinien erlöschen und die theoretischen Erkenntnisse¹⁴⁴ eingeordnet und aufgenommen werden.“ Daß *ma‘nā* keinen logisch-subjektiven Wert darstellt, ist unmittelbar daraus einsichtig, daß in diesen „Sinn“ wie in das Ursubstrat das Nirvana stattfindet. Dieser „Ursinn“ ist demnach Träger der sich auflösenden Welt Dinge, der nach dem Nirvana allein, s. ‘*Ifrād*, übrig bleibt. Er ist demnach Gott selbst, den Ḥallāḡ, QT. 80, 5 „den Schacht, Urgrund der Aufrichtigkeit — Wahrheit“, *ma‘dinu-ṣ-ṣidqi*, nennt, gleichsam das „geistige Fundament“ der Welt, zu dem man von der Oberschicht

¹⁴³ ZDMG. 64, 391—396: Was bedeutet *ma‘nā* als philosophischer Terminus? Eine Studie zur Geschichte der islamischen Philosophie von M. Horten. *Ma‘nā* bezeichnet demnach 1. Urwirklichkeit und 2. Unkörperlichkeit; denn die gesamte Körperlichkeit ist mit dem *Kaun* im *Ma‘nā* versunken und zunichte geworden. Die Wiedergabe mit „Realität“: TB. 18, 53, 4, ist philologisch unexakt. In jedem Worte dieser Bestimmung Ḡunaidis kommt der Gehalt des Brahmanismus zum vollsten Ausdruck.

¹⁴⁴ Gegenüber dem ‘*ilm* = „Theologie“ der Kalām-Theologen suchen die Mystiker einen eigenen ‘*ilm* = „mystische Theorie“ aufzubauen, die von der mystischen Intuition getragen ist und den *fahm* = „das natürliche Verstehen“ nicht verwendet, das von den Geschöpfen auf Gott schließt, nach T. XI, 16 und oft, ein ganz unmögliches Unterfangen; denn da das Unendliche wesensverschieden ist von dem Endlichen, kann man von diesem nicht auf jenes schließen. Wenn demnach ‘*ilm* bei den Mystikern genannt und gepflegt wird, so bedeutet dies nicht, daß sie „Theologen“ sind, sondern gerade, daß sie in schärfstem Gegensatz zu Theologie stehen. Danach ist das Unternehmen zu bewerten, die Gedanken eines Ḥallāḡ nach dem unlogischen Schema der Kalām-Theologen einzuteilen.

der Phänomenenwelt hinabsteigt. Die „Erkenntnisse“ verfallen nicht schlechthin derselben Auflösung wie die Körperwelt, sondern werden in die Gotteswelt „aufgenommen“. ¹⁴⁵ Nur das Körperhafte verfällt dem Nirvana. Gott ist der geistigen Natur verwandt. In ihm können die „Erkenntnisse“ bestehen bleiben. Damit ist ein „Präzedenzfall“ geschaffen, nach dem das Fortbestehen unserer Person beurteilt werden muß. Auch unser Ich ist ein geistiges Sein. Es erfährt daher den *indirāğ* — „die Einordnung“ und Aufnahme in die Substanz Gottes, so daß wir in Vorwelt, Weltzeit und Nachwelt nach dem Tode, s. die Ausführungen über *Kaun*, dieselbe Form des Ichbewußtseins haben. ¹⁴⁶

Auf eine Bedeutung von *Ma'nâ* weist D. 1073, 1 u. hin. Die Substanz wird gattungsmäßig als *Ma'nâ* bezeichnet: „*'Ain* ist terminologisch ein Inhalt, der in sich besteht, z. B. Zaid“ und das Akzidens im Sinne der Art ist ein „*Ma'nâ* und bezeichnet einen Inhalt, der nicht in sich besteht, sei es nun ein 'Wirkliches' wie 'Wissen' oder ein 'Unwirkliches' wie 'Unwissenheit'“. ¹⁴⁷ *Ma'nâ* gibt demnach alles wieder, was als „Inhalt“ gefaßt werden kann, und zweitens eine akzidentelle Bestimmtheit der Substanz, sei es, daß jene in einem Positiven oder einem Privativen bestehe.

'jn = *'ain* = individuelle Substanz, P. 524, 6 u. oft: „essence“, ganz verfehlt, Verwechslung mit: *ḥaqīqah*.

أنت أم أنا هذا العين في العين * حاشاك حاشاي من إثبات اثنين .
 هوية لك في لائتي أبدًا * كل على الكل تلبيس بوجهين .
 فأين ذاتك عني حيث كنت أرى * فلقد تبين ذاتي حيث لا أين .
 وأين شاهدك المشهود يأملی * في باطن القلب أم باطن العين .

Der Terminus *'ain* = „Individuum“, mit dem prägnanten Artikel „Das Urindividuum“ bezeichnend, daß das einzige im Wirklichen ist, enthält den vollen Brahmanismus in unbezweifelbarer Form. Er ist wegen dieser grundlegenden Wichtigkeit näher zu untersuchen. Obiger Text, QT. 80; P. 524 u., besteht aus

¹⁴⁵ TB. 18, 53, 5 „erlöschen“ besagt die völlige Vernichtung. Es soll gerade die Erhaltung ausgesprochen werden.

¹⁴⁶ Dies ist die Form, in der *Ḡunaid* die durch die Mystik und ihren Monismus heraufbeschworene Krisis des Islam vorbildlich löste, s. M. z. K. d. B. 12, 26 ff.

¹⁴⁷ العين عندهم هو الاسم الدال على معنى يقوم بنفسه كزید واسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه وجوديًا كان كالعلم أو عدميًا كالجهل .

vier Baṣit-Versen — bisher nicht als solche erkannt — und ist mit T. V, 11 zu vergleichen: „Wer bist Du?“ fragt Ḥallāğ Gott, worauf Gott: „du selbst!“ Vers I. „Bist Du oder bin ich?“ d. h.: kann man nach Dir und mir fragen mit dem Entweder-Oder? Sind wir zwei Substanzen, von denen die eine nicht die andere wäre und die getrennt mit jeweils eigenem Sein beständen? Ein ja! auf diese Frage bedeutete die Leugnung des Monismus und die Behauptung des altislamischen Monotheismus. Die Kernfrage, die sich heute für die Wissenschaft in der Forschung nach dem Sinne der islamischen Mystik stellt, ist schon von Ḥallāğ selbst erhoben worden. Die Antwort ist eine klare Behauptung des Monismus: „Dies — d. h. die adversative Trennung der beiden Substanzen — wäre das Vorhandensein des einen Individuums in dem andern“. Unmöglich ist die Vorstellung, eine individuelle Substanz inhäriere einer andern, ein *‘ain* einem andern *‘ain*; denn nur ein unselbständiges Wirkliche, das die Natur eines Akzidens hat, kann einem andern inhärieren, „in“ ihm wie in einem Inhäsionssubjekte sein. Nur ein Ḥall, Inhärens, kann einem Maḥall, Substrate, anhaften. Wenn demnach der Mensch eine selbständige Substanz wäre, würde er zugleich Akzidens und Substanz sein; denn er befindet sich „in“ Gott wie ein Inhärens, s. ḥulūl, Bt. 19, und hätte zugleich Eigen-substantialität und Eigensein, ein unlösbarer Widerspruch¹⁴⁸.

„Fern sei von Dir und mir¹⁴⁹ die Aufstellung von zweien.“ Diese Leugnung der Zweiheit ist in dem Sinne gemeint, daß neben dem „Urindividuum“ kein zweites „Individuum“ bestehe, keine zwei *‘Ain* = Individua. Neben Gott besteht kein zweites Ich; denn das Ich des Menschen kann nicht disjunktiv neben das Du Gottes gestellt werden. So besagt es der Zusammenhang. Dies ist nicht der Sinn des Monotheismus, der zwar einen zweiten Gott neben Allah leugnet, wohl aber eine Zweiheit von Substanzen anerkennt, sondern der des Monismus, der neben der einen Ursubstanz keine zweite schlechthin kennt und zuläßt.

¹⁴⁸ M. verfehlt durch seine unterterminologische Wiedergabe den Sinn: „Cela ferait une — Text: «die», determiniert — Essence au dedans de l'Essence“. Daß eine „Wesenheit“ z. B. eine Art innerhalb einer anderen sei, z. B. einer Gattung, ist nicht unmöglich. Ausgeschlossen ist dieses Innesein als Inhärenz aber für die Individuen. Philologisch unmöglich ist die Fassung von *‘ain* als „Wesenheit“.

¹⁴⁹ Ein Text hat zweimal: „Fern sei von mir“, ein anderer zweimal: „Fern sei von Dir“. Ein dritter wechselt.

Vers II. „Dir kommt eine Individualität zu, die für alle Zeit in meinem Nichts¹⁵⁰ ist.“ Dieses „Nichts“, der Form nach ein Abstraktum von *lâ* = „nein“, leugnet die Selbständigkeit im Sein für den Menschen, so daß er nur ein Akzidens darstellt. Gott ist „in“ diesem, wie die Substanz „in“ ihrem Inhärens ist, dem sie Sein und Bestehen verleiht. Es ist nicht das „Innensein“ gemeint wie „in“ einem Raum oder Substrate. Sonst wäre Gott „im“ Menschen¹⁵¹ wie „in“ einem Umfassenden und einem Substrate, was den Ḥulûl besagte. Dieser wird aber als metaphysisch unmöglich geleugnet.

„Ein All ruht auf dem All, eine Zweideutigkeit von zwei Seiten.“ In dieser Form, wie das Ich des Ḥallâğ und aller Menschen sich zu Gott verhält, gestaltet sich das metaphysische Verhältnis des geschöpflichen Alls zum Ur-All, Gott. Dies ist die Beziehung der Inhärenz. Das Phänomenenall inhäriert dem „All“, das das einzige „All“ schlechthin ist, dem Ur-All, Brahman. Die Inhärenz kann nicht bezeichnender ausgesprochen werden als mit der Präposition: *‘alâ* = „auf“, „über“; denn das Akzidens liegt gleichsam „über“ und „auf“ seinem Substrate. Dadurch entsteht nun eine „Täuschung“ und „Doppelsinnigkeit“. Sieht man das Wirkliche von der Tiefenschicht an, so erscheint es als Gott. Erblickt man es von der Oberschicht, so erscheint es als Welt. Beides ist metaphysisch dasselbe; es wird nur verschieden gesehen und verhält sich wie konkav und konvex. Welt und Gott sind dasselbe *‘Ain* — Individuum.¹⁵²

¹⁵⁰ *lâ‘iyati* = „mein Nichts“, an die *laisiyah* des Bisṭāmī erinnernd. *Nāsūtī* und *Lāhūtīyati* fallen als Varianten aus dem Metrum.

¹⁵¹ Diesen unmöglichen Sinn hat M. „Il y a une Ipséité tienne, (qui vit) en mon néant“. Die Individualität Gottes wäre dann von der Menschennatur umschlossen. In einem „Nichts“ kann ein Seiendes, ja, ein Urseiendes nun aber nicht sein. Ein „Nichts“, d. h. ein nicht-substantielles Sein, ein Akzidens kann nur so von Gott, dem Ursubstrate „erfüllt“ werden, daß Gott „in“ ihm ist wie das, was Träger ist und Bestehen verleiht, „in“ dem „Getragenen“ und dem, was „Bestand“ empfängt. In *‘abadan* = „für alle Zeit“ klingt die Bedeutung an, daß dieses Verhältnis von Gott und Geschöpf wesensnotwendig ist und nicht anders sein kann. Akzidens und Substanz können sich metaphysisch nie anders verhalten. Der folgende Halbvers bringt dies klassisch zum Ausdruck.

¹⁵² M. supponiert zur Präposition „über“ das Zeitwort „glänzt“, den ursprünglichen Sinn des „Ruhens auf“ und „Inhärierens in“ damit verwischend: „C’est le Tout (qui brille) par devant toute chose, équivoque au double visage.“; „le Tout“ ist im Original undeterminiert „ein Weltall“ und „toute chose“ erfordert *kullu šai‘in*, während *al-kull* mit betontem Artikel „das Ur-All“ im vorzuziehenden

Talbîsun = „Doppelsinnigkeit“ findet sich T. VI, 1 in demselben Sinne in *iltibâs* wieder, das von Lucifer angewandt wird, der einesteils göttlicher Natur ist und andernteils zur ewigen Verdammnis verurteilt wird. Er erscheint „böse“ und ist doch „gut“. Die Außenseite der Phänomenenschicht „täuscht“ über die Innenseite, die Schicht des wahren Seins, des Göttlichen¹⁵³.

Vers III. „Wo ist also Deine Substanz¹⁵⁴ neben¹⁵⁵ mir, wo ich sehen wollte.“¹⁵⁶ In diesem vergeblichen Bemühen „erschien¹⁵⁷ bereits¹⁵⁸ meine Substanz¹⁵⁹ dort, wo¹⁶⁰ kein Wo (= Raum) ist“.

Sinn ist, Gott, der auch *ġumlah* „All“, „Weltsumme“ genannt wird. *ʿAlâ* heißt zudem nicht „vor“: *par devant*.

¹⁵³ *bi-waġġaini* = „auf zwei Gesichtern“, „Seiten“ ist ein typischer Ausdruck für die Außen- und Innenseite, womit die Oberfläche, d. h. die Sinnenwelt und die Tiefe als die göttliche, metaphysische Schicht klassisch bezeichnet wird.

¹⁵⁴ M. „Ah! où est Ton essence.“ fa = „also“ zieht die Folgerung aus den erwähnten Gedanken und ist nicht als „Ah!“ wiederzugeben. *Dât* nimmt das in den obigen Versen gegebene *ʿAin* und *Huwiya* = „Individualität“ auf. Es besagt die individuelle Substanz, nie als „Wesenheit“ zu fassen.

¹⁵⁵ *ʿan* = „auf der Seite von“, „bei“, „getrennt von“, „neben“ und soll zum Ausdruck bringen, daß Gott nicht „neben“ dem Ich des Menschen bestehen kann wie ein „Zweites“, „Selbständiges“, — daß Gott und Menschenperson sich nicht verhalten wie zwei Substanzen. Die Leugnung dieses „Neben“ besagt den ganzen Brahmanismus: Gott und Mensch sind dieselbe *Dât* = „Substanz“.

¹⁵⁶ *kuntu ʿarâ* = „früher sah ich“, d. h. „wollte ich sehen“ und „war bemüht, Gott als ein zweites Ich außer mir zu sehen“, aber vergebens. „Ich suchte das Ursein ‘außer’ mir und fand es dort nicht.“ M. „pour que j’y voie clair“ scheint den Sinn zu bergen: „Gott! zeige mir außerhalb meiner, wo Du bist, damit ich Dich finde“ und besagt daher das Gegenteil des Originals. Die Vergeblichkeit jeder Bemühung soll ausgesprochen werden, Gott „außerhalb“, an einem bestimmten Orte „neben“ den Phänomenendingen zu finden; denn für ihn gibt es keinen Ort, *ʿAin*, und er ist die einzige *Dât* = „Substanz“ im Wirklichen. T. V, 11.

¹⁵⁷ Der Text ist umstritten. *tabayyana* ist st. *tabira* zu lesen, das M. 525, A. 2 vorschlägt. Es ist metrisch unmöglich; denn bi muß durch eine Länge ersetzt werden: statt „consumée“ l. nach Variante Nr. 16 „wurde sichtbar“.

¹⁵⁸ *Falaqad* verwandelt M. in *faluġiġa*: „est bue“. Es ist aber in der metrisch verkürzten Aussprache *falqad* = „bereits“ beizubehalten.

¹⁵⁹ M. „mon essence“. Es kommt auf die individuelle Substanz an, nicht die „Wesenheit“. Diese soll als identisch mit der Substanz Gottes aufgewiesen werden. Gott ist überräumlich. Wenn daher die Substanz des *Ḥallâġ* dort sichtbar wird, wo kein Raum ist, ist sie Gott selbst und wird als identisch mit der Ursubstanz gesehen. Nur das Göttliche ist unräumlich. Wenn daher „meine Substanz“ außerhalb des Raumes besteht und daher „unräumlich“ ist, ist sie die göttliche.

¹⁶⁰ *Ḥaitu* = „dort, wo“, logisch „weil“; M. „au point qu’il n’y a plus de lieu“, ganz verfehlt; denn es soll nicht der Raum absolut geleugnet werden. Für die Phänomenenwelt bleibt er bestehen. Nur befindet sich die Person und geistige

Zuerst sucht der Mensch, bevor er in die Mystik eingeweiht ist, Gott wie eine physische Substanz auf derselben Ebene wie die physischen Substanzen „neben“ sich als eine „zweite“ und „getrennte“. Eben solange sucht — *'arâ* = „sehen“ und „zu sehen suchen“ — er Ihn aber vergebens, bis er sich selbst als identisch mit Gott erkennt, „dort, wo kein Raum ist“, außerhalb des *Kawn*, der „bewegten und vergänglichen Welt“. Diese göttliche Substanz erlebt er als die seinige. Der brahmanische Monismus kann keinen klassischeren Ausdruck finden.

Vers IV bringt den Abschluß dieser gewaltigen Dichtung. „Wo¹⁶¹ befindet sich also der Mensch, der Dein Dasein bezeugt, Dich, Gegenstand des Zeugnisses¹⁶², o meine Hoffnung? Im Innern des Herzens oder im Innern des Urindividuums?“¹⁶³ Die Antwort dieser Frage ist im Vorhergehenden gegeben. Das Individuum und die Substanz, *'Ain* und *Dât*, des Menschen sind identisch mit dem Urindividuum und, Vers III, nicht getrennt von der Ursubstanz. Dann gibt es also für den, der Gott bezeugt, den Menschen, im metaphysischen Sinne kein „Wo“, da er mit dem Urindividuum zusammenfällt. Sein „Wo“ ist der *'Ain*, Gott. H. schließt mit dem wegen seiner Schönheit berühmten Verse, der zeigt, wie das phänomenale Ich, *'annî*, ausgelöscht werden muß, und dies ist nach der Lehre des H. die Auslöschung des ganzen Ich, so daß nur das

Substanz des Menschen nicht in diesem Raum, der nur die Oberfläche der Welt Dinge umspannt. Sie ist jenseits dieses Raumes, also in Gott und identisch mit Ihm. Hallâğ erlebt seine Identität mit Gott. Das „Nirvana“ hat sich an ihm bereits vollzogen. Jeder vollendete Mystiker lebt bereits im Diesseits im Nirvana.

¹⁶¹ *Šahid* = „der durch direkte Wahrnehmung die Gegenwart eines Dinges Bezeugende“. Wenn der Mensch demnach „Zeuge“, *šahid*, Gottes ist, steht er in direkter Verbindung mit Ihm. Ein „Wo“ gibt es nicht für ihn, da er in Uridentität mit Gott steht und Gott überräumlich ist. M. das Ganze im Sinne der Gnade und Erleuchtung Gottes christlicher Prägung: „Où retrouver cette touche (divine) qui Te témoignait?“ Der *Šahid* ist aber nicht diese „touche divine“, die Gnade, sondern Hallâğ selbst, sein Ich, das kein „Wo“ mehr hat, seitdem es sich als identisch mit Gott erlebt.

¹⁶² Als Gegenstand des Zeugnisses, das immer ein direktes ist, wird Gott als „gegenwärtig“ bezeichnet. Wenn H. aber bei Gott gegenwärtig ist, ist er mit Ihm identisch. Eine Zweierheit wird ja geleugnet. Wie Gott kein „Wo“ hat, besitzt dann auch H. kein „Wo“ mehr.

¹⁶³ „Herz“ ist identisch mit dem *Sirr* = „Seelenkern“, wo das mystische Schauen Gottes stattfindet. „Herz“ und „Urindividuum“ sind identisch. M. „ou bien au fond de l'oeil“ faßt *'Ain* im literarischen Sinne. Es ist im philosophischen und mystischen zu nehmen, was schon Vers I besagte.

„Er“ also das „Ur-Er“, Gott, bleibt. Damit war die große Krisis des Islam heraufbeschworen, die den *Baqâ*, das persönliche Fortleben nach dem Tode, in Frage stellen mußte. Gunaid hat diese Krisis, s. *Kaun*, gelöst. H sagt: „Zwischen mir und Dir kämpft ein phänomenales ‘Ich’ und reißt mich hin und her, *yunâzi‘unî*. Nimm mit Deiner Gnade dieses mein Ich fort, *‘anniya*, aus der Trennung, *bain*, zwischen uns.“ Diese „Trennung“ ist dann überwunden und die Phänomenenschicht, die den „Zwischenraum“, *bain*, die „Trennung“ bedeutete, entfernt, so daß die völlige Identität erreicht ist. T. 162.

فَبَقِيَ لَا عَيْنَ وَلَا أَثَرَ.

Dies bestätigt derselbe Text, Qt. 80, 7; P. 524, 12, in seiner Prosa: Wenn die Erleuchtung über den Mystiker gekommen ist, wird das Bekenntnis der Einheit Gottes für ihn ein Abfall von Gott, *zandaqah*, und das Religionsgesetz — die Ausübung des Kultus — ein leeres Gerede. „Dann bleibt er selbst ohne Individualität und ohne Außenwirkung“. Die Menschenperson besitzt dann keine Individualität mehr, *lâ ‘aina*, und keine leibliche Außenseite, keine Phänomenenschicht, *lâ ‘atara*.¹⁶⁴ Der Gipfel der Gnosis ist demnach die Leugnung, daß der Mensch einen eigenen *‘Ain* habe. Er bildet neben Gott keine individuelle Substanz.

فَانْ بَسَاطَ الْحَقِّ تَعَالَى لَا يَطَاهُ مَنْ هُوَ مُقِيمٌ عَلَى حَدِّ الْاِقْتِرَاقِ حَتَّى يَرَى
الْعَيْنَ كُلَّهَا عَيْنًا وَاحِدًا.

Damit wird der klassische Text des Hallâg verständlich: „Keiner kann den Teppich Gottes, der Urwahrheit betreten, der auf der

¹⁶⁴ M. trifft an dieser Stelle den Sinn besser, indem er *‘ain* mit Substanz — im Sinne der Individualsubstanz — gibt, sonst mit „Wesenheit“: „Et il reste là, sans substance ni vestige“. Die Leugnung der Eigensubstantialität des Menschen ist aber gleichbedeutend mit Monismus, da Gott dann die Allsubstanz, *al-‘ainu* mit dem prägnanten Artikel — ist; T. V, 23 u. oft. Die Ausdrucksfähigkeit des Arabischen wird erschöpft, um diesen brahmanischen Urgedanken klar zum Ausdruck zu bringen. Wenn der Mensch „kein Individuum“, *lâ ‘aina*, ist und Gott das einzige Individuum darstellt, ist der Monotheismus mit seiner selbständigen Welt „neben“ Gott zurückgewiesen. Weshalb aber das islamische Glaubensbekenntnis eine Häresie, ja, ein Abfall von Gott ist, geht aus den Worten Ms nicht hervor. Der Grund liegt darin, daß dieses Bekenntnis eine Zweiheit von Subjekt und Objekt, Mensch und Gott voraussetzt, jede metaphysische Zweiheit aber „Polytheismus“ bedeutet. Die Uridentität zwischen Subjekt und Objekt ist aber klarer Brahmanismus.

Grenze der Trennung, *iftirâq* — Phänomenenschicht, verweilt, bis er alle Individuen, *al-ʿuyûna kullahâ*, als ein einziges Individuum, *ʿainan wâḥidan*, erschaut“. Die Vielheit der Individuen der Welt-
dinge ist metaphysisch dasselbe Urindividuum. Eine Vielheit besteht in dieser Tiefenschicht nicht mehr. Das gesamte Wirkliche ist hier eine einzige individuelle Substanz¹⁶⁵.

فَيُنْفِيهِمْ عَنْ صِفَاتِهِمْ وَيُجَيِّمُهُمْ بِصِفَاتِهِ وَبِنُورِهِ.

Hallâğ prägt diesen Gedanken in die Worte: „Gott vernichtet¹⁶⁶ sie, ihnen ihre Eigenschaften nehmend, und erweckt sie wieder zum Leben mit und durch seine Eigenschaften und Bestimmungen“. In diesem Nirvana besitzt der Mensch 1. weder eine individuelle Substanz, *ʿain*, noch 2. eigene Eigenschaften, da die seinigen durch die Gottes ersetzt werden. Ein Ding besteht nun aber nur aus Substanz und Akzidenzien, d. h. Eigenschaften. So ergab sich die Schwierigkeit betreffs des *Bağ*.

Wenn alle Individuen ein einziges Urindividuum darstellen, wird verständlich, wie H. Gott anrufen kann als: *yâ ğumlata-l-kulli* — „O Du Summe des Weltalles!“, P. 526. Der große brahmanische Gedanke der Uridentität aller Dinge taucht mit aller Klarheit auf; denn wenn alle Dinge mit Gott identisch sind, sind sie auch, wenigstens in der Tiefenschicht, untereinander wesensgleich. Alles Sein ist ja eine einzige Substanz und in der Ursubstanz liegt das identische Wesen aller Dinge beschlossen.

ابليس سقط عن العين واحمد صلعم كشف له عن عين العين.

¹⁶⁵ St. 126; P. 517, 14. Rudolf Otto: West-östliche Mystik 1926, 66; AG Ph. 37, 163, 3 u. M. z. K. d. B. 12, 5 u.

¹⁶⁶ St. 126; P. 517, 13. M. sucht die so überaus evidente Idee des Nirvanas zu vermeiden, indem er den Sinn ändert: „ils — die Hauche der göttlichen Freigebigkeit; dies würde aber *tufnîhim* erfordern — les bannissent de leurs qualités“. *Yufnîhim* = „Er versenkt sie in das Nichts“ *fanâ*. Wenn ein Ding nur aus Eigenschaften besteht und keine Eigensubstanz besitzt, dann jene Eigenschaften verliert, so ist sein Nirvana metaphysisch klar bestimmt. „Verbannung“ von ihren Eigenschaften würde bedeuten: ihre Substanz wird von diesen Eigenschaften „getrennt“. Nun aber besitzen sie keine Eigensubstanz. Folglich kann man nicht von deren „Verbannung“ reden. Es fragt sich dann, worin die Wiedererweckten mit den Verstorbenen, die ins Nirvana versanken, identisch seien. Ğunaid hat diese Frage durch seine Lehre von der vorweltlichen Persönlichkeit, nach K. 7, 171, gelöst. Wenn individuelle Substanz und Eigenschaften die Gottes sind, so kann nur die Trennung von Person und Individuum den Widerspruch umgehen: Horten: Bistâmî 402f.

Alle diese Texte klingen zusammen in der Folgerung, daß das „Urindividuum“ (‘*Ain* mit prägnantem Artikel) Gott selbst ist; denn der Sturz Lucifers wird T. VI, 1 geschildert: „Der Teufel stürzte herab von dem Urindividuum, während Muhammed eine Erleuchtung¹⁶⁷ von dem tiefsten Urindividuum erhielt“. Die Doppelsetzung: ‘*Ainu-l-‘aini* im Sinne der „Tiefe des Urindividuums“ ist aus T. V, 23 bekannt, und dieser „Kern des Urindividuums“ ist der „Kern der Urwesenheit“, *Ḥaqqu-l-Ḥaqqi*qati, T. II, 1 ff.

Aus dieser Sachlage ist es für den terminologisch unterrichteten Orientalisten eine Selbstverständlichkeit, daß im Tāğ von den vielen Bedeutungen, die er erwähnt — nach Subkî 35, nach dem Autor selbst 47 oder etwas über 50, nach seinem Lehrer 100 — keine einzige die „Wesenheit“ im technischen Sinne — als Gat-

¹⁶⁷ P. 868, 2. M. „perçut en dehors de lui-même l'essence de l'essence“ verwandelt den Begriff der „Erleuchtung“, die von Gott her über Muhammed kommt, in den des Schauens des Urindividuums — hier wieder mit „Urwesenheit“, *Ḥaqqi*qah, gleichgesetzt — seitens Muhammeds. Diese Inhalte decken sich nicht vollständig. Es ist besser, exakt dem Texte zu folgen. In dem *saqāṭa* liegt nicht ganz das, was M. mit „se précipita“ ausdrückt; denn nach seiner Sünde war sein Absturz ein unfreiwilliger. Seit dreißig Jahren beschäftige ich mich mit exakter Feststellung weltanschaulicher Terminologie und fand ‘*Ain* nie im Sinne von „Wesenheit“, sondern immer von „Individuum“, was dem üblichen Sinn von *ta‘yīn* = „individuelle Determinierung“, „Hinweis auf ein bestimmtes Individuum“ entspricht, worüber jedes Lexikon Auskunft gibt. *bi-l-‘aini* = „persönlich“, *igtama‘a-l-‘ainu bi-l-‘aini* = „handgemein werden = d. h. die individuelle Person mischte sich mit der individuellen“, ‘*ainan ‘ainan* = „Stück für Stück“, d. h. jedes Individuum einzeln sind aus Dozy ebenfalls bekannt. V. 216 f. 333 f. habe ich eine Reihe von fachmännischen Originalfeststellungen — ‘*ainiyah* sogar als „Identität“ — östlicher Philosophen aufgezählt, die diese Frage bereits 1912 entschieden. Daher brachte mich die Äußerung Massignons (brieflich): „je ne crois pas qu’aucun orientaliste sérieusement informé de la métaphysique islamique puisse justifier pareille traduction“ auf den Gedanken, „essence“ werde französisch oft im alchemistischen Sinne von „geheimer Wesenskraft“, „Wesenheit“ verstanden, wodurch auch das irreleitende „l'essence d'une chose“ bei Belot erklärt würde. Der Streit wäre dann mit dem Vorschlag entschieden, in philosophischen und mystischen Darlegungen den Terminus nicht im alchemistischen Sinne zu nehmen, sondern in dem Schulgebrauche der Mystik, wie ihn Schīrāzī, V. 216 h, angibt, der die *Huwiyyah wuğūdiyyah* = „die wirklich seiende, konkrete Individualität“ als bei der „Šūfiyyah“, der Mystik, allgemein fachmännisch als ‘*Ain*, „positives Individuum“, *ṭābīt* fügt er hinzu, benannt angibt. Alchemie und Mystik zu trennen, dürfte der Klärung nur dienlich sein. — Mit dieser exakt philologischen Feststellung von ‘*Ain* als „Individuum“ in weltanschaulichem Sprachgebrauch ist die Frage nach Monismus oder Theismus der islamischen Mystik — wenigstens dieser persischen Richtung — unwiderruflich entschieden.

tung und Differenz — ist, daß aber die des „Individuums“ besonders hervorgehoben wird: 1. einer, eins, 2. Person, 3. die Leute des Hauses, meist negativ: „keiner ist im Hause“, d. h. keine individuelle Person, 4. das Selbst des Dinges, seine Identität.¹⁶⁸ Daher ist es evident, daß in der gesamten arabischen Literatur die Bedeutung „Wesenheit“ im fachmännischen Sinne — und dieser kommt allein in weltanschaulichen Zusammenhängen in Betracht — völlig unbekannt ist. Nur der der „chemisch-alchemistischen Essenz“ ist zu belegen, dessen Verwendung für H. nicht in Frage kommt.

‘*Ain* wird in der ganzen arabischen Literatur im Sinne der Identifizierung¹⁶⁹ gebraucht: *hādā ‘ainu dāka* = „dies ist identisch mit jenem“, *huwa ‘ainu-r-raḡūli* = „er, individuell derselbe Mann“, *fi-l-waḡti bi-‘ainihi* = „in genau derselben Zeit“. Überall ist die numerische und individuelle Identität gemeint und damit sichtbar das Individuum bezeichnet. Im Recht bedeutet ‘*Ain* die stoffliche, konkrete, individuelle Substanz, die Gegenstand eines Besitzstreites werden kann und den ‘*Aṭar* = die Bearbeitung des Menschen erleidet. Der ‘*Aṭar* gibt dieser individuellen Substanz eine gewisse Form, z. B. der Wolle die Form der Mütze, dem Lehme die eines bestimmten Gefäßes.¹⁷⁰ Immer ist ‘*Ain* die Einzelsubstanz, die man in Händen hat und bearbeitet. Die Philosophen und Mystiker stützten sich daher auf den allgemein geltenden Sprachgebrauch, wenn sie ‘*Ain* als „Individuum“ festsetzten. Kein einziger Text der gesamten philosophischen und

¹⁶⁸ 1. بمعنى أحد. 2. الشخص. 3. اهل الدار. 4. نفس الشيء.

¹⁶⁹ V. 216f. 333f. Daß die Identität eine Gleichheit im Individuum darstellt und nicht in der „Wesenheit“ — dies bedeutete eine Artgleichheit —, bedarf wohl keines Beweises.

¹⁷⁰ Die Rechtssphäre hat eine andere Einstellung zu den Dingen als die Philosophie; denn nur das Konkrete kann Gegenstand von Besitzstreitigkeiten werden, nicht die abstrakte Wesenheit. Wenn die Rechtstheorie auch die Spezies in Rücksicht zieht, so tut sie dies doch nur aus Anlaß der konkreten Substanz = *dāt*. Diese individuelle Substanz wird dem ‘*ain* gleichgestellt. Dr. Spies: „In juristischen Texten hat ‘*ain* meist die Bedeutung «Materie», «Stoff», z. B. Kasānī: *k. baḍā’i’a-s-sanā’i* 7, 158, 6 u. *dātu-l-maḡṣūbi wa ‘ainuhu qā’imun ba’da-l-fi’li-l-ḡaṣibi* = Substanz — steht immer im Gegensatz zu Akzidens, ‘*araḍ* — und konkreter, individueller Stoff, ‘*ain*, des geraubten Gegenstandes bleiben nach der Tat des Raubens bestehen, erhalten.“ Sāfi’i: *k. ‘Umm* 3, 227, 4, 11 u. 226, 5, 6. 8. 10: „Als Terminus im eigentlichen Sinne bedeutet ‘*ain*: Spezies-Sache; Gegensatz: *ḡins* = Genus-Sache.“ Erstere bedeutet juristisch eine unvertretbare, letztere eine vertretbare individuelle Substanz als konkreten Gegenstand.

geistesgeschichtlichen Literatur hat *ʿAin* im Sinne von „Wesenheit“. Es wird immer aufs schärfste von *Māhiyah* und *Ḥaqīqah* geschieden, die „Wesenheit“ im exakten Sinne bedeuten.

Daher ist es nichts anderes als das, was ein Kenner der Terminologie erwarten muß, wenn der beste Zeuge der technischen Sinnerfülltheiten der Worte, Tahānawī, von *ʿAin* gerade die des Konkret-Wirklichen, also Individuellen und Substantiellen fast einzig betont.¹⁷¹ Mehrere Bedeutungen werden unterschieden. *ʿAin* ist das, „was in sich selbst subsistiert, sei es als Atom, *ḡauhar*, oder Körper“. Daß *qāma* als „subsistieren“ wiedergegeben werden muß, geht aus dem Zusammenhang hervor: „Ihm steht das Inhärens gegenüber. Es ist das, was durch (ein anderes) und in einem andern subsistiert wie die Akzidenzien.“¹⁷² Es sind die bekannten Definitionen der Griechen, die hier auf *ʿAin* übertragen werden: die klassischen Formen der Definition von Substanz und Akzidens. Die Anwendung folgt: „die Welt ist entweder Substanz, *ʿAin*, oder Akzidens, *ʿaraḍ*“. „Der Terminus *ʿAin* bezeichnet bei ihnen, den Theologen, die Wirklichkeit, *maʿnā*, die in sich besteht, z. B. Zaid“¹⁷³, d. h. eine individuelle Person, hier als „Substanz“ im technischen Sinne gefaßt, da ihr die Akzidenzien gegenübergestellt werden.

Bezeichnend ist ferner die Verwendung von *ʿAin* in einem Text, D. 269, 14, der über die Ekstase handelt: „Wenn der Mensch weder eine Eigenschaft noch einen Namen erhält aus dem Kreise derer, die uns unter den göttlichen Namen und Eigenschaften bekannt¹⁷⁴ sind, dann ist der Zustand des Namens dieses Heiligen¹⁷⁵,

¹⁷¹ D 1073f.

¹⁷² ما قام بنفسه جوهرًا كان أوجسما ويقابله المعنى وهو ما قام بالغير كالأعراض.

Maʿnā = „Bestimmung, die nicht die körperliche Substanz selbst bedeutet“, daher hier: Inhärens schlechthin, umfassend die notwendigen, *lāzim*, und zufälligen, *ʿaraḍ*, Akzidenzien. Da „Akzidens“ und „Substanz“ korrelativ sind, muß *ʿAin* „Substanz“ bedeuten, wenn sein Korrelativum „Akzidens“ ist. Ein Beweis von größerer Exaktheit ist nicht denkbar.

¹⁷³

العالم اما عين أو عرض.

فاسم العين عندهم هو الاسم الدالّ على معنى يقوم بنفسه كزيد.

¹⁷⁴ „von dem, was in unsern Händen ist“.

¹⁷⁵ Jeder „Heilige“, *walī*, wird nach dem göttlichen Namen benannt, der in der Manifestation über ihn kommt und sein ganzes Wesen durchdringt und vergöttlicht. Er muß also nach „ebendiesem identischen“ Namen benannt werden, der über ihn als *ḥākim*, s. *ḥkm*, D. 269, 13, gekommen ist. Daraus ist ersichtlich,

dem die Manifestation zuteil wird, der identische Name, *huwa* 'ainu-li-smi, durch den Gott sich ihm manifestierte.“

'*Ain* erhielt so die Bedeutung des konkret-wirklichen Dinges. Dabei stand '*Ain* in Gegensatz zu „Eigenschaft“ im technischen Sinn des Akzidens. So ergab sich eine eigenartige Feinheit der Begriffszuspitzung. Alles, was nicht formell adjektivisch aufgefaßt wird, selbst wenn dies metaphysisch eine „Eigenschaft“ sein sollte, kann als '*Ain* genommen werden. „Die Genitivbeziehung des Terminus '*Ain* bedeutet die Bestimmung im allgemeinen (nicht speziell die mit adjektivischem Sinn). Wenn du z. B. sagst: 'Haus und Wissen des Zaid', so benennt dies ein Bestimmtsein in der Kategorie des Besitzes, Wohnens, Stehens oder der Objektivbeziehung.“¹⁷⁶ Keine 'Eigenschaft' ist damit ausgesprochen und in dieser Weise kann sogar das „Wissen“¹⁷⁷ ein '*Ain* sein, wenn es nur nicht als „Eigenschaft“ gedacht ist.

Der Gedanke des Konkret-Faßbaren fixiert sich somit auf den Terminus '*Ain*. „Es bezeichnet alles, was durch einen der äußeren Sinne wahrnehmbar ist, z. B. Zaid — die individuelle Substanz — und Farbe“, die Eigenschaft, das Akzidens. „Es steht auch dem Begrifflichen entgegen. Dann bedeutet das individuelle, '*aini*!, Wirkliche das Seiende der Außenwelt“, im Sinne des Objektiven gegenüber dem Subjektiven, D. 1074, 8f. Im persischen Sprachgebrauche der Wissenschaft werden daher die „Individua“ den „Substanzen“ gleichgestellt.¹⁷⁸

ایمان صور علمیّه را کویند و در اصطلاح حکماء ماهیات اشیاء را و ایمان
صور اسما الہیہ اند .

Innerhalb der göttlichen Welt erhält „Individuum“ eine besondere Bedeutung, die zum Verständnis des Vorgangs der Schöpfung wichtig ist. „Gott ist das Sein“, *Wuğūd*, das als solches der allgemeinste metaphysische Inhalt ist und selbst in

daß die Mystiker die Art ihrer Heiligkeit nach den supponierten „Namen Gottes“ bestimmten, die sie in der Ekstase als „Herrscher“ (*hâkim*) über ihr eigenes Ich erlebten.

وأما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا . فادا قلت دار زید وعلمه أفاد
اختصاصا في الملكيّة أو السكنى أو القيام أو التعلّق .

وقد يراد . . . باسم العين ما ليس كذلك (ای بمعنى الصفة) كالدار والعلم 3, D. 1074,¹⁷⁷

¹⁷⁸ Die *Dâthâ* sind ausschließlich die „individuellen Substanzen“. D. 1074,
ایمان . . . ذاتها را کویند 17:

seiner Konkretheit und „Individualisierung“ — Gott heißt: *al-‘Ain* = „das Urindividuum“ — im Ursein noch nicht in Gattungen, Arten und Außenweltindividuen der Dinge unterschieden ist. In dieser Beziehung ist Gott „indeterminiert“, die Welt Dinge „determiniert“ als „Diese da“ und Gegenstände des individuellen Hinweises. Nun soll die Erschaffung der Dinge vor sich gehen. Dies kann nur durch ein *Ta‘ayyun* = „Selbstdeterminierung“, D. 1074, 12 (s. *Ḥaḡīqah*, Ende) vor sich gehen. In sich ist das Sein Gottes freilich „determiniert“; aber in Hinsicht, *nisbah*, auf die Welt Dinge muß es eine weitere „Determinierung“ erfahren. „Diese, ebd. 14, verändern im eigentlichen Sinne das Sein Gottes, d. h. das innere, verborgene nicht — den Kern des Wesens —, das frei von jeder (akzidentellen) Determinierung ist. Eine solche kann nur in Beziehungen und Betrachtungsweisen bestehen. So stammen die zusammengesetzten Welt Dinge aus (logischen) Betrachtungsweisen des absoluten Seins, insofern diese sich im Wissen (Gottes) determinieren und individualisieren, *tašhīṣ*.“ Die „Gedanken“ im göttlichen Wissen sind metaphysische „Determinierungen“, *ta‘yīn*, und logische Modifikationen des Urindividuums, *‘Ain*, weshalb ihre Benennung als *‘a‘yān* = „Individuen“ begreiflich wird. „Die Individuen nennt man Wissensformen“¹⁷⁹, d. h. Erkenntnisformen im göttlichen Wissen. Da diese die „Wesenheiten“ der Dinge darstellen, wird der Begriff von *‘Ain* dem der „Wesenheit“ nahegerückt. „In der Terminologie der Metaphysiker, *ḥukamā’*, nennt man «Individa» die «Wesenheiten», *Māhīyāt*, der Dinge, und sie sind die Formen, *ṣuwar*, der göttlichen Namen.“ Diese „Wesenheiten“ sind ganz eigener Art. Sie sind nicht die Abstraktionen der Philosophen, sondern die „Wesenheiten“, insofern sie im Wissen Gottes die Beziehungen des Wesens Gottes zu den einzelnen Dingen der Welt darstellen, also Ur-Wesenheiten und Realwesenheiten, zugleich „Determinierungen“, *ta‘ayyunāt* = „Individualisierungen“ des göttlichen Seins, *Wuḡūd*, und Intentionen des Urseins, die auf die Erschaffung der Dinge gerichtet erscheinen.

„Metaphysiker“, *ḥukamā’*, betrachten die Dinge aus ihren höchsten „Wurzeln“, *‘uṣūl*, den Ideen in Gott, die der metaphysische Urgrund der Außenwelt Dinge sind. Daher leuchtet aus

¹⁷⁹ Auch: „Als *‘a‘yān* bezeichnet man die Wesens-Erkenntnisformen, die die Natur des Allwissens Gottes haben.“ Da Gott wesenhaft *‘ain* = „Individuum“ ist, müssen auch seine Ideen = Erkenntnisformen Konkretheit, Individualität, d. h. innergöttliche besitzen.

diesem Texte ein, daß als 'a'yân nie die irdischen, geschöpflichen, in die Materie verstrickten Wesenheiten noch auch die abstrakten Wesenheiten im Denken der Philosophen, sondern nur die im Wissen Gottes vorhandenen Ur-Ideen dieser Wesenheiten, die durch das göttliche Sein „individualisiert“ sind, bezeichnet werden können.

أعيان ثابتة در اصطلاح سالکین صور أسماء الهی را گویند.

„Als die positiven Individuen, D. 1074, 20, werden in der Terminologie der 'Erdenpilger' (Mystiker) die Formen der göttlichen Namen benannt.“ Es sind die „Erkenntnisformen“ des Allwissens, die die konkreten Wesenheiten der Dinge intendieren. Daraus ergibt sich eine vierfache Stufenfolge: 1. das Urindividuum, Gott, 2. die „positiven Individua“ als Namen und Determinierungen Gottes, 3. die Geister, 4. die „Schemen“, 'ašbâh, der Dinge. „Das Wesen¹⁸⁰ des Menschen manifestiert sich zuerst in den 'positiven Individuen', dann in den Geistern in reiner, d. h. körperloser Manifestation.“ „Die Geister sind die Manifestationsorte der Individuen — d. h. der innergöttlichen, die Erkenntnisformen darstellen —, während die 'Schemen' — d. h. die Dinge — die Manifestationsorte der Geister bedeuten.“

الأعيان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعيين الثاني.

Der widerspruchsvoll erscheinende Begriff von „positiven Individuen“ innerhalb des Göttlichen ist damit geklärt. „Sie sind die Wesensformen der Welt auf der Stufe der zweiten Determination.“¹⁸¹

¹⁸⁰ *Ḥaqīqah* schließt in dieser Phase der metaphysischen Entwicklung die „Wirklichkeit“ noch aus, die wir als die irdische, diesseitige bezeichnen. Erst in der „Schemenwelt“ kommt diese „réalité“ hinzu. *Ḥaqīqah* mit *réalité* wiederzugeben, wäre demnach durchaus verfehlt. „Die 'positiven Individuen' sind erstens, D. 1074, 21, Formen der Gottesnamen, zweitens die Realwesenheiten der Individuen der Außenwelt“, d. h. konkretisierte Wesenheiten; denn das Individualisierte und Konkrete gibt in der Bestimmung von 'Ain immer den Ausschlag. 'Ain als essence, „Wesenheit“, im technischen Sinne ist damit als unmöglich erwiesen.

¹⁸¹ D. 1074, 23; 787; 1467; 1075, 3. An der Ureinheit entsteht eine Determinierung nach Art der „Eigenschaften“, die zur Urdeterminierung Gottes als Urindividuum hinzutritt, zwei Stufen in der Gottheit bildend, von denen die zweite jedoch rein logisch zu fassen ist, D. 1074, 14 ff.

التعین الأول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة والتعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية.

„Determinierung“ ist in diesen Wendungen immer von 'Ain = „Individuum“ abgeleitet, was jedesmal die Identität von 'Ain und „Individuum“ beweist. Der

„Die erste ist nach den Mystikern die Stufe der Ureinheit, *Wahdah*, die zweite die des 'Einer-seins', adjektivisch aufgefaßt.

قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلى الإلهي فان ذلك التجلى هيولاني الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلى فان كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا يفيد الوجود وان كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المساواة يكون التجلى بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود.

Die Mystiker bildeten den Begriff des Positiven-Nichtseienden zu dem des Positiven und in der Hypostase des göttlichen Wissens „Seienden“ weiter: D. 1127, 20: „Die Mystiker lehrten: Emanation bedeutet das, was die göttliche Manifestation verleiht; denn diese Manifestation ist wie eine erste Materie in bezug auf ihre Eigenschaft (der Gestaltungsfähigkeit und weiteren Formung). Sie wird determiniert und bestimmt nach Maßgabe des Substrates, das die Manifestation aufnimmt. Wenn dieses Substrat¹⁸² ein 'positives Individuum' ist, das nicht existiert (also nach theologischer Terminologie: ein 'nichtseiendes'), dann ist diese Manifestation in bezug auf dieses Objekt eine seinsartige, *wuğūdiyyan*, so daß sie das Sein, *wuğūd*, verleiht. Ist aber das aufnehmende Substrat ein Seiendes der Außenwelt, z. B. eine zu gestaltende Form, so ist in bezug auf dieses die Manifestation eine der Eigenschaften¹⁸³ und verleiht eine Eigenschaft, nicht das Sein, Dasein“, z. B. Leben und andere.

فيض اقدس عبادت از تجلی حُبِ ذاتی که موجب است مر وجود اشیاء را
واستعدا داتِ آزا در حضرتِ علمی پس در حضرتِ عینی .

Begriff „Wesenheit“ wäre dabei widersinnig. Zur Zeit um 900, l. 28, 16, bestimmte man ebenso das Verhältnis von „Ureinheit“, *wahdānīyah*, *wahdah*, und „relativer Einheit“, *ʾahādīyah*, und die „Determinierungen“ bringen die „Grenzen“, *rusūm*, hervor, die Individuationen der Sinnendinge, die *uḥpādis* der brahmanischen Weltlehre. Das Nirvana besteht dann darin, daß diese „Determinierungen“ löschen, l. 14, 18, so daß das Ursein allein übrig bleibt: *ʾifrād*. Die Kongruenz mit dem brahmanischen Denken liegt auf der Hand.

¹⁸² Mutağallā mit und ohne lahu gebraucht. Das noch nicht existierende „positive Individuum“ der theoretischen Welt der Allwissenheit Gottes wird durch die Lichtfülle Gottes, die „sichtbar“ wird, mit dem Außenweltsein ausgestattet. Daß *Wuğūd* hier das Sein der niederen Welt bedeutet, ergibt auch der folgende Text.

¹⁸³ *bi-ṣ-ṣifāti* = „die 'Eigenschaften' überbringend“, s. *bi-* bei Zeitworten der Bewegung: *ʾatā bi* = „bringen“, auch: „auf den 'Eigenschaften' beruhend und in ihnen bestehend“, dem Adjektiv: *wuğūdiyy* parallelstehend.

Gelegentlich werden drei Stufen unterschieden: Wesen Gottes, Allwissenheit und individuelles Sein, *'ainî*, der Außenwelt. „Die ‚heiligste Manifestation‘ bedeutet die aus dem Urwesen, *Dât*, strömende der Minne, die das Dasein der Dinge verursacht: ihre Dispositionen¹⁸⁴ in der Majestät des Allwissens, dann in der des Individuellen“ der konkreten Einzeldinge der niederen Welt.

قال أهل التصوّف الأعيان الثابتة وبعض الأرواح المجردة أزلية.

Die „positiven Individuen“ sind den reinen Geistern verwandt, da sie als gleichewig wie diese betrachtet werden: D. 84, 5 u. „Die Mystiker lehrten: ‚Die positiven Individuen‘ und einige unkörperliche Geister sind ewig“, an dem *'azal* teilhabend. Die sich daraus ergebende Schwierigkeit wird gelöst: „Der Unterschied zwischen ihrer Ewigkeit und der des ‚absolut Erschaffenden‘¹⁸⁵ liegt darin, daß die Ewigkeit dieses eine negative Eigenschaft ist, indem sie den ersten Augenblick des Daseins leugnet, *'awwalîyah*, s. *'azal*, in dem Sinn des Beginnens, *iftitâh*, des Daseins nach dem Nichtsein; denn Er ist das Dasein selbst.¹⁸⁶ Die Ewigkeit der ‚Individuen‘ und Geister ist hingegen die Fortdauer ihres Bestehens gleichzeitig mit der Dauer des absolut Erschaffenden, obwohl das Dasein (für sie) einen Anfang genommen hat, da sie von einem andern stammen“, d. h. verursacht sind.

Der so oft erwähnte Ausdruck *'Ainu-l-yaqîn* = „das Individuum des Sicherens“ muß in diesen Zusammenhang gestellt werden; D. 330, 21 ff. „Jeder vernünftige Mensch erkennt den Tod mit dem ‚Wissen des Sicherens‘. Nach einer Auffassung ist ‚Wissen des Sicherens‘ der Wortlaut des Religionsgesetzes, ‚Individuum des Sicherens‘ die Aufrichtigkeit, *'ihlâs*, in bezug auf dasselbe und ‚Wahrheit des Sicherens‘ sein intuitives Erschauen.“ „Der sichere, feste, positive Glaube hat drei Stufen. Er ist I. ein solcher, der

¹⁸⁴ Die Form, in der die Wesenheiten der Dinge als Archetypen in dem Logos des Allwissens vorhanden sind, ist die der *isti'dadât* = „Dispositionen“ in ihrer Hinordnung zu den Sinnendingen; denn die Ideen sollen weitere „Grenzen“ und Individualisierungen annehmen, um zu stofflichen Dingen der Erfahrungswelt zu werden. Diese vorbereitende Stellung, die sie zu der Stoffwelt einnehmen, wird „Disposition“ genannt.

¹⁸⁵ *Mubdî* = „der absolut, ohne irgendeine Voraussetzung Erschaffende“, meist: „der anfangslos Erschaffende“ im Sinne der hellenisierenden Philosophen.

¹⁸⁶ Von klassischer Kürze und Wucht ist diese Formel: *li 'anahu 'ainu-l-wujûdi*. *'Ainun* hat auch hier wieder den Sinn der Identität und des Selbst: *ipsum esse*: Deus est suum esse, Thomas v. Aquin, oft.

aus den entscheidenden Beweisen der Argumentation oder ununterbrochenen Überlieferung fließt usw.: das 'Wissen des Sicherem', oder II. ein solcher, der aus der Intuition kommt: das 'Individuum des Sicherem'¹⁸⁷ oder III. der durch den Gegenstand wirklich wird, nachdem das erkennende Subjekt mit diesem Gegenstande 'beeigenschaftet' worden ist: 'die Wahrheit des Sicherem'.“ Indem der Mensch die Eigenschaften Gottes in sich verwirklicht, vollzieht er die „Vergottung“.

frd = ʿifrād, fardānīyah, tafarrud tafrīd: „Alleinsein“ Gottes ohne Wirklichkeitswelt, erklärt: I. 29 u. f., P. 604. 605. 324 f., T. 130, 3: isolement, solitude, verfehlt. Eine reale „Trennung“ Gottes von einer neben ihm bestehenden Substanz soll ausgeschlossen werden, Akosmismus; danach V. 221 u. 337 zu präzisieren.

I. إفراد القديم عن المحدث¹⁸⁸ II. رفع الحدث وإفراء القدم.

Der Terminus, der in schärfster Kürze und klassischer Klarheit den vollen Brahmanismus in sich schließt, ist ʿIfrād: „Der Tauḥīd ist das Alleinsein des Ewigen unter Abstreifung des Zeitlichen“¹⁸⁹ und nach der klärenden Parallelstelle nach Ḥuṣrī: „Die Aufhebung, Vernichtung, Negation des Zeitlichen und das Alleinsein der Ewigkeit“, d. h. des ewigen Seinssubstrates, der Brahmanischicht. Die vier Termini dieser Bestimmung sind alle von tragender Bedeutung. 1. ʿIfrād bedeutet die Weltleugnung, den Akosmismus und das „Alleinsein“ Gottes ohne Welt, d. h. in dem Zustande, wie Gott war, I. 30, 1, „bevor der *Kaun* begann“. Vor allem muß man sich hüten, die dualistische Bedeutung in diesen Terminus zu legen, die durch den Paralleltext des Ḥuṣrī auch formell ausgeschlossen ist. Eine „Absonderung“ Gottes von dem Zeitlichen

¹⁸⁷ والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين. In dem *ʿAin* bleibt die Person des Subjekts erhalten, während in dem *Ḥaqq* das Nirvana der Phänomenenperson bereits eingetreten ist, s. šhd. *Ḥaqq* = Gott im Sinne des innersten Wesens Gottes. T. II, 1—4. *lisānu-l-ḥaqqi* = „die Sprache der Urwahrheit“, I. 28, 1, faßt eine tiefere Wirklichkeitsschicht als *lisānu-l-ḥaqqiqati* = „die Sprache der Urwesenheit“.

¹⁸⁸ Q. 148, 13. D. 1469, 8 (als الإشارات bezeichnet = „Ergebnis der ekstatisch-mystischen Anspielungen“).

¹⁸⁹ I. 30, 10; 32, 2, wo *muhdatāt*, Q. 148, 13. 147, 23. 3, 3 u., wo *ʿifrādu-l-qidamī min* — statt: *ʿani-l-ḥadaṭi*. Die Spielformen in ihrem Wechseln zeigen, daß der Wesensgedanke nicht durch die Varianten verhüllt wurde, wie I. 31, 14 bemerkt: „Den eigenen Leuten ist diese Redeweise nicht verborgen. Geht man aber zu ihrer Erläuterung über, so schwindet ihr Glanz.“

liegt nicht im Bereiche des Denkbaren, wenn der gleichlautende Paralleltext von einer „Aufhebung“, d. h. „Vernichtung“¹⁹⁰ spricht. Daß zudem die Welt der Zeitlichkeit dem Nirvana¹⁹¹ verfällt, ist als der monistische Sinn auch aus diesen ergänzenden Lehren und dem Gedanken des Systems selbstverständlich.

2. *Qidam-Qadim* = „Ewigkeit“, dem „Ewigen“ im Paralleltexte gleichgestellt und damit dem *'Azal*, l. 14, 18. Dann ist ersichtlich, daß es sich nicht so sehr um die „Ewigkeit“ als Eigenschaft handelt, sondern als Substanz, und zwar die Ursubstanz, in die das Nirvana stattfindet und ausläuft.¹⁹²

¹⁹⁰ TB. 18, 53, 11 ff. versteift sich auf die Wiedergabe mit „Sonderung“ nicht nur in dem Texte des Ġunaid, in dem vielleicht ein Zweifel noch möglich wäre, sondern auch in dem des Ḥuṣrī, der jeden philologisch berechtigten Zweifel ausschließt. Sinnlos ist es, von einer „Aufhebung der Zufälligkeit“ und „Sonderung der Ewigkeit“ zu sprechen; denn das, von dem man sich „sondert“, muß ein Wirkliches sein, dessen Dasein aber gerade durch die „Aufhebung der Zufälligkeit“ verneint worden ist. Es besteht nichts mehr, von dem Gott „gesondert“ werden könnte. M. gibt meist mit „Isolierung“ dieses Wort wieder, ebenso verfehlt; vgl. Horten: Philosophie des Islam 246; Anm. 215 l. 28, 15; Horten: Biṣṭāmī 401 unt.; P. 324 ff. Der *'Ifrād* ist dann mit *Ġam'*, *'Ain*, *'Aṣl* = „Ursprung“, *Nuqtah* = „Punkt“, *Huwa-huwa* = „Er-Er“ gleichbedeutend und im vollsten Einklang. Das System erscheint als logisch geschlossen.

¹⁹¹ Der Begriff des *fanā* = „Nirvana“, d. h. Erlöschen der Individuationen, *rusūm*, l. 29, 3, *maḥw* = „Ausgewischtwerden“, l. 14, 18, wird ergänzt durch die korrelativen Gotteslehren, die die „Ursubstanz“, *aḡ-ḡāt* mit dem prägnanten Artikel!, als die „alleinseiende“ im Sinne von *'ifrād* und als „ureine“, *waḥid* im Sinne der *waḥdānīyah* bezeichnen. Dann bedeutet *al-'ainu* mit dem prägnanten Artikel! das „Urindividuum“, neben dem nur noch „Akzidenzien“ bestehen, so daß die gesamte Weltwirklichkeit eine Summe von „Akzidenzien“ ausmacht. Der *Māyā*-Begriff kann keine deutlichere Umschreibung erfahren!

¹⁹² Ewigkeit und Ewiger wechseln in den Parallelen unbedenklich. Die Wiedergabe mit „Absolutheit“, ein Fehler, den auch TB. 18, 53 u. von Massignon übernimmt, T. 168; 103, ist so völlig phantastisch und willkürlich, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Zudem ist sie in Gegenüberstellung zur „Zeitlichkeit“ sinnlos und die Parallele ganz verfehlend; denn „Zeitlichkeit“ und „Ewigkeit“ sind reziprok und fordern sich gegenseitig. Aus dem einen Terminus kann man daher auf den Sinn des andern schließen. Die „Absolutheit“ — dies erforderte im Text *'iṭlaq*, *muṭlaq*, *muṭlaqīyah* — setzte als Gegenpart das Relative voraus, *muḏāf*. Der Textsinn will jedoch die Vernichtung der *Kaum*-Welt andeuten, nach der Gott „allein“ bestehen bleibe. Ganz verfehlt ist sodann die Bemerkung, TB. 18, 53 u., daß diese „Sonderung“ „nicht nur ein theoretisches *tanzīh*, sondern ein praktisches Erleben des Unendlichen ist“. Der einzig mögliche Fall ist gar nicht in Erwägung gezogen, daß es sich nämlich um eine metaphysische Weltlehre handelt. Dabei wird von dem Autor von TB. 18 nicht verständlich gemacht, wie ein „Erleben des Unendlichen“ möglich sei nach dem 52, 14 verkündeten „Erlöschen“

3. Die Präposition 'an — im Paralleltexte auch: *min* = „von“ — kann demnach nicht den dualistischen Sinn des wirklichen „Nebeneinander“ haben, sondern nur den monistischen der „Aufhebung“ des einen der beiden Glieder, wie es der Paralleltext durch „Vernichtung“, „Negation“ (*raf'*) ausspricht. — 4. Nunmehr ist der Sinn von „Zeitlichkeit“¹⁹³ und „Zeitlichem“ durchsichtig. Es ist der *Kaun*, die in der „Bewegung“ und „Veränderlichkeit“ stehende Sinnenwelt, die ins Nirvana versinkt, so daß Gott nicht etwa „neben“ ihr wie einer bleibenden Wirklichkeit besteht, sondern „ohne“ sie und deshalb „allein“ als *mufrad* = „einsamer“. Die Welt der Phänomenendinge ist dadurch umschrieben, daß sie aus der Vorwelt im Innern Gottes, K. 7, 171, in die „Zeitlichkeit“ eintritt, mit diesem Momente die „Zeit“, *zamân*, *Dahr*, selbst beginnend, um in „Phasen“ und „Zeitspannen“ ihren Lauf auszuführen und wieder ins Nichts zu versinken, d. h. das Nichts des Phänomenenseins, so daß nur das innergöttliche Vorweltsein auch in der Nachweltdauer besteht, die keine „Zeit“ ist, sondern unbewegliche Dauer, 'Azal.

حسب الواحد أفراد الواحد.

Der großartigste Text des 'Ifrâd ist das Wort des sterbenden *Hallâğ* unter dramatischen Umständen¹⁹⁴: „Der Anteil des Minne-ekstatikers ist das Alleinsein des Ureinen“. In Gott ist das Ich des Menschen wie in dem „Er“, dem „Ur-Er“ versunken,

des „persönlichen Bewußtseins“, das dort irrtümlich im *hiss* = „der Sinneswahrnehmung“ gesucht wird. Im 'ifrâd besteht das Brahman „allein“ ohne die Schemenwelt. Diese besitzt kein „Sein“ im strengen Sinne. Der *Tauhid* ist diese Erkenntnis; I. 38—41.

¹⁹³ *Hadat* = „Zeitlichkeit“ steht statt *muhdatât* und *muhdat* der Paralleltexte, wie *Qidam* für *Qadim*; denn „Zeitlichkeit“ ist die Summe der zeitlichen Dinge. TB. 18, 53, 11 verwechselt „Zeitlichkeit“ mit „Zufälligkeit“ = *ittifâq*, auch logisch unmöglich; denn diese steht zur „Ewigkeit“ nicht in Reziprozität.

¹⁹⁴ Sie werden von Massignon in fesselnder Weise geschildert P. 324 ff. Dort kommt M. nach den Schwankungen T. 165, A. 3 und 181—182, 1 „Le but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique“, s. Horten: *Philos. d. Islam* 246; Anm. 215; —: *Bisâtâmî* 401, A. 1, zu der Fassung „Ce que veut l'extatique, — c'est l'Unique, seul avec Lui-Même!“, die dem wahren Sinne sehr nahe kommt, der in dem metaphysischen „Alleinsein“ liegt. Er wird aber dann wiederum verhüllt durch A. 4. „Was der Ekstatiker will, ist, Gottes Wesenheit allein mit Ihm allein zu lieben“, indem der Sinn von seiner metaphysischen Sphäre auf die ethisch-gefühlsmäßige geschoben wird, obwohl die angegebenen orientalischen Kommentare dem widersprechen. Nach *Huğwîrî* dringt der Minnende in die göttliche Einheit,

das 'annî in dem *Huwa*, wie es die T. immer vor Augen führen. Nur das „Er“ hat dann noch metaphysischen Bestand, nachdem die Phänomenenschicht versunken ist. Die völlige Ureinheit ist hergestellt, s. *Waḥdānīyah* und 'Ain.

Daß damit die Weltleugnung im Sinne des völligen Unteranges des *Kaun*-Komplexes ausgesprochen werden soll, geht schon aus den Kontexten l. 29f. hervor, in denen das Nichtsein des *Kaun* in unübertrefflicher Form zur Anschauung gebracht wird. Es besteht demnach keine irgendwie geartete Zweiheit mehr.¹⁹⁵

Da in dem 'ifrād-Gedanken die Subjekt-Objekt-Identität liegt, die den Grundzug der islamischen Gnosis ausmacht, ergeben sich von selbst die Linien, die zum Brahmanismus und der Brahma-Âtma-aikyam leiten. Prof. v. Negelein macht mich auf die Entsprechungen aufmerksam: „Diese Leugnung des 'Zweiten': MKB. Nr. 12; A. 12, ist das advaita, kaivalya Indiens, das 'Alleinsein' Gottes, 'ifrād, das sich dort ganz langsam und höchst interessant herausbildet. Im Veda heißt es: 'Prajāpati fürchtete sich, als er allein war'. Da sagte er: 'Da ich allein bin, vor wem fürchte ich mich? Denn nur vor einem Zweiten empfindet man Furcht.' Da verschwand seine Furcht.“

wo er aufgezehrt wird. Kilānî streicht das *lahu* = „für sich“, d. h. für Ḥallāğ, als ob er das Alleinsein Gottes für sich, sein Phänomenenbewußtsein beanspruchte, ein Sinn, den Ḥ. sicher nicht intendiert hat. „O Ḥ.! Glaubst du jetzt, dein Ruhm gehöre dir allein zu eigen? Verkünde nun als Ausleger der Weisheit aller Weisen: 'Der Anteil des Minneekstatikers ist das Alleinsein des Ureinen“, so daß dieser für sich — auch diesen Sinn kann *lahu* haben, d. h. für Gott allein — besteht und Ḥ. kein *lahu* = „für sich“ mehr sprechen kann, da seine Person „in Gott versunken ist“. Nach diesem extremen Monismus wird der *Baqā'* geleugnet. Wenn es sich nur um ein „Minnen Gottes zu zweien“ handeln würde, bestände die Substanz des Geschöpfes neben der Gottes, eine Idee, die gerade mit allen Mitteln der Sprache als ausgeschlossen hingestellt werden soll; s. T. XI, 23.

¹⁹⁵ M. unterliegt einer sprachlichen Täuschung, wenn er „seul avec Lui-même“ umschreiben zu können glaubt mit „seul à seul“; denn im letzten Ausdruck bleibt zwar das Wort „seul“ erhalten. In der Sache treten jedoch wieder zwei Substanzen auf, da „seul à seul“ zwei Substanzen besagt, die sich „allein“ gegenüberstehen. Dieses „allein“ besagt nicht das „allein“, in dem Gott mit sich „allein“ ist als einzige Substanz. Darin soll die Subjekt-Objekt-Zweiheit überwunden werden, während sie in dem „seul à seul“ wieder eingeführt wird. Der 'Ifrād ist durch diese Wiedergabe aufs schärfste aufgehoben. Der französische Ausdruck klingt wie ein „Alleinsein“, enthält jedoch eine Zweiheit, die dem 'Ifrād durchaus widerstreitet. T. XI soll die gleiche Aufhebung der Subjekt-Objekt-Zweiheit gelehrt werden, deren Sinn man gerade mit dem „seul à seul“ verfehlt, dem Gedanken der trauten „Zwiesprache zu zweien“.

f'l, *taf'il* = Gott appliziert die Fähigkeiten der Geschöpfe hier et nunc ad agendum, läßt sie ihre Handlungen ausführen und „bewirkt in ihnen selbst das Handeln“. In dem *taf'il* ist das aktuelle Wirken und Wirksamsein Gottes innerhalb der Menschenhandlung ausgesprochen; P. 651, A. 1, die vielberedete *praemotio physica*.

Als solche wird, P. 610, 12, der Vorgang bezeichnet, in dem der Funke aus dem Feuerstein durch den Schlag des Schlagenden herausgelockt wird, so die menschlichen Handlungen aus dem menschlichen Subjekte durch Gott. Als Wesen der *praemotio* wird die „Zwangsvorherbestimmung“, *ġabar*, bezeichnet, während sie in der Tat die Freivorherbestimmung und den Freieinfluß Gottes in die Handlung darstellt, der die Freiheit nicht aufhebt, sondern begründet und bewirkt. Sicherlich ist die als „äußerer Zwang“ bezeichnete Bewirkung des *ġabar* das genaue Gegenteil der *praemotio*.

fwd, *tafwid* = „der freien Verfügung überlassen, jemandem etwas anheimgeben, so daß er dies bewirke und vollende“. Gott gibt im *tafwid* dem Menschen dessen eigene Werke, so daß der Mensch seine eigene Freiheit in ihnen betätige. Vor allem darf man „*tafwid* der Akte“ nicht mit Investierung übersetzen, P. 610, 17. 612, 17; denn in einer Investierung wird das Investierte nicht erst durch die freie Tätigkeit des Substrates der Investierung (des Menschen) geschaffen, sondern wird als ein Fertiges diesem umgelegt. Wird der Mensch mit seinen Handlungen „investiert“, dann ist seine Freiheit dahin. Der Sinn ist aber gerade, daß die Handlungen der freien Entscheidung des Menschen überlassen werden, — daß Gott sie nicht mit Zwang vorherbestimmen wolle. Es liegt hier der molinistische Gedanke vor, daß Gott seine Allmacht von der freien Tätigkeit des Menschen zurückziehe, um dieser die Freiheit zu lassen und Spielraum für die Freiheit freizugeben.

fjd, *faiḍun* = „Emanation“ wurde von den späteren Systemen teils in die peripatetische, teils in die mystische Denkweise eingebaut, so daß der ursprüngliche Gedanke des „Ausströmens“ zurücktrat und nur durch den Schleier anderer Gedanken noch sichtbar bleibt. In dem Systeme der „Gelehrten“, D. 1127, 14, „bedeutet er das Tätigsein eines Handelnden (Gottes), der immer wirkt und zwar nicht eines Entgeltes oder äußeren Zieles wegen“. Auf diese Weise wird der Emanationsgedanke in eine Gotteslehre hineingestellt, die das Tätigsein Gottes durchaus anders auffaßt denn als Emanation, die es vielmehr voluntaristisch denkt wie der Alt-

islam und das Christentum, dabei einige Bestandteile der Gedankenwelt des Aristoteles beifügend.

الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض
ويطلق أيضا على دوام ذلك الفعل واتصاله.

Der Text erklärt weiter: „Dieser Handelnde kann nur von immerwährender Dauer sein; denn ein immerwährendes Hervorgehen der Handlung folgt einem immerwährenden Dasein.¹⁹⁶ Würde also ein Mensch etwas weder eines äußeren Zieles noch eines Entgeltes wegen schenken, so würde diese Gabe terminologisch doch nicht 'Emanation' genannt.“ „Man, D. 1127, 17, verwendet diesen Terminus auch zur Bezeichnung der beständigen Dauer und der kontinuierlichen Geschlossenheit¹⁹⁷ der Handlung.“

الفيض الأقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الأشياء
واستعداداتها في الحضرة العلمية.

Die Mystiker reihten dieses Motiv in ihr System ein, das in seiner Lehre von der Liebe Gottes einen geeigneten Boden bot, D. 1127, 5u. „Die heiligste Emanation bedeutet nach ihrer Auffassung die Manifestation der Liebe, die aus der Ursubstanz kommt¹⁹⁸ und das Dasein der Weltdinge notwendig verursacht und deren Dispositionen in der Majestät der Allwissenheit.“

qdm = qidam = „göttliche Ewigkeit“ ohne Phasenfolge, s. 'azal. P. 637, 4: Transzendenz, ganz phantastisch. 638, 6. T. 82: l'Absolu, willkürlich, T. 98, 16. 103, 6. 107, 10. P. 649, 4u.

¹⁹⁶ Wörtlich erinnert dieses Prinzip an das Bekannte: operari sequitur esse. „Folgt“ = *tābi'* = „setzt voraus“ und „wurzelt in“. In diesem Terminus wird die Kongruenz zwischen Ursache und Wirkung ausgesprochen. Es ist nicht nur ein äußerliches zeitliches 'Folgen' gemeint, sondern eine Wesensübereinstimmung.

¹⁹⁷ *ittiṣālun* = „Kontinuität“, so daß die Handlung in keinem Zeitpunkte unterbrochen wird.

¹⁹⁸ *aḍ-ḡātī* = „die aus der *Ḍāt* fließt“ und „die Natur dieser *Ḍāt* hat“, der Ursubstanz. Die „Dispositionen“ der Dinge befinden sich in „der wissensartigen Majestät“, dem Logos, der die Archetypen aller Dinge in sich birgt. Statt *al-'aḡdasu* = „die heiligste“ heißt es im folgenden Texte *al-muḡaddasu* „die heilige“, D. 1127, 4u., die bestimmt wird als „die Emanation, die die Natur des Daseins trägt und das Sichtbarwerden alles dessen bewirkt, was jene Dispositionen notwendig zur Folge, *iqtiḍā'*, haben“. *Wuḡūdī* = „was die Natur der Existenz hat“ und darum „die Existenz verleihen kann“. Die Emanation der Liebe ist sachlich und in der Wirkung dieselbe wie die des Daseins, da beide den *Wuḡūd* verleihen; s. die persische Formulierung unter 'ain u. A. 184.

qadim = „zeitlos, unwandelbar ewig“, P. 895 VI, 2: absolut, 893, I, 3. 902, 8. P. 899, XVII, 1: unerschaffen! Nach den Philosophen gibt es aber ein „erschaffenes Ewige“. Um diesen Begriff dreht sich der große Streit der Theologen und Philosophen, der mit der Gleichsetzung von „Ewigkeit“ und „Unerschaffensein“ zu einer sinnlosen Tautologie mißdeutet würde.

qwl, *qâ'ilîyah* = Eigenschaft Gottes, zufolge der er in einem gegebenen Augenblicke der irdischen Zeit seine Befehle dem Menschen vermittelt, M. irrig: „die Eigenschaft, die menschlichen Handlungen im einzelnen auszuführen“. Das „Wort“ führt nicht aus, sondern übermittelt einen Befehl oder Entscheid. Der diesem innewohnenden Kraft allein kommt die „Ausführung“ zu; P. 611 u.

qwm: *qiyāmun*: „Eintreten für“, „Ersetzen“:

بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه.

Eine außergewöhnliche Schwierigkeit umgibt den Terminus *qiyām*. Ġunaid schildert, l. 29, 10; Q. 147, 7 u. Ausg. 1318; 160, 25; TB. 18, 51, 2 u. Merx: Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik; Heidelberg 1893; 61f. das Nirvana: Durch die Gottesnähe „entschwinden äußere Sinneswahrnehmung und räumliche Bewegung¹⁹⁹, indem Gott bei ihm²⁰⁰, dem Mystiker, für das eintritt, was er von ihm will“. Gott will Teile des Menschen wegnehmen und an ihre Stelle göttliche Eigenschaften einsetzen. Bei diesem Vorgang „stellt“ sich Gott „in das, was er von dem Menschen will“, d. h. besitzen, nehmen und ersetzen will. Die sinnliche Natur wird von Gott weggenommen und durch Göttliches, ja, durch Gott selbst „ersetzt“. In diesem „Eintreten“ und „Sich-

¹⁹⁹ Die leibliche, äußere Schicht des Menschen entfällt zuerst. Wir müssen uns den Vergottungsprozeß jedoch fortgesetzt denken, so daß auch innere Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis, ferner ebenso innere Bewegung und Willensimpulse „entschwinden“, bis der Kern der Person übrigbleibt, so wie er in der Vorwelt bestand, als der *Kaun*, s. dies, noch nicht zur Entfaltung gelangt war. Das Phänomenensein wird im Nirvana so reduziert und abgebaut, daß nur der Persönlichkeitskern der Präexistenz bestehen bleibt, rein von allem „Schleier“ des Geschöpflichen. Auf diesen Sinn von K. 7, 171 ist der Blick Ġunaid's beständig gerichtet: l. 30, 1 und 29, 11—16. Sein Ziel ist, die Möglichkeit und Gewißheit zu erweisen, daß unser geistiges Ich nach dem Tode erhalten bleibe und daß die Nirvanalehre dem nicht widerstreite. Es ist philologisch unmöglich, *hiss* = „Wahrnehmung der äußeren Sinne“ mit „persönlichem Bewußtsein“, TB. 18, 52, 15 und *harakah* mit „eigenem Willen“ gleichzusetzen.

²⁰⁰ lahu fehlt in einer Handschr. in l.

Hinstellen“, *qiyâm*, Gottes in die Seele des Mystikers liegt das „Ersetzen“ ausgesprochen; denn bestimmte „Teile“ und „Funktionen“ des Mystikers werden dadurch von Gott verdrängt und Gott selbst tritt an deren Stelle. Eben dies verstehen wir aber unter „Ersetzen“, so daß *qiyâm* hier den sonst ungewöhnlichen Sinn des „Ersetzens“²⁰¹ trägt. MKB. No. 12; 28–32.

محو آثار البشرية بتدليل أخلاق النفس لأنها تدعى الروبوية بنظرها الى
أفعالها كقول العبد أنا.

Die Lehre von der „Vertauschung“, *badal*, der Eigenschaften Gottes mit denen des Menschen klärt diese Fragen und gibt das-selbe in einem mit *qiyam* gleichsinnigen Terminus. „Das Ausgewischt-werden der Wirkungen der Fleischesnatur“²⁰² — so definiert Ruwaim den *Tauhid* — ist die 'Vertauschung' der Charaktereigenschaften der Sinnen-seele; denn sie beansprucht die selbständige Herrschaft²⁰³

²⁰¹ Die große Schwierigkeit der Sinnerfassung wird durch die früheren Fehl-übersetzungen veranschaulicht. Merx: „im Interesse dessen, daß Gott in dem Menschen Bestand hat, soweit er (Gott) es will“. *Qâma bi* = „bestehen in und durch“, Inhären, wie ein Akzidens einer Substanz anhaftet; *qiwâm* = „Bestehen“, *qiyâm* jedoch nur: „sich aufrichten“, „aufrecht stehen“. Wörtlich wäre demnach wiederzugeben, wodurch die Bildhaftigkeit des Ausdrucks deutlich wird: „indem Gott sich in dem Menschen aufrichtet“. TB. 18, 51: „auf daß Gott auf seinem Willen mit ihm besteht“. *qâma bi* — hat die Bedeutung: „eine Sache ausführen“, aus der man den Gedanken: „auf einer Sache bestehen“ ableiten könnte. Philo-logisch unmöglich ist dieser Sinn jedoch für *qâma fi*. Das Bild des Substrates, in das Gott wie in einen Raum eintritt, ist bei der Präposition *fi* unabweisbar. Vgl. meine Ausführungen: PhJ. 39, 55; 1926. 'arâda hat prägnant den Sinn von „nehmen wollen“, „besitzen wollen“. Es ist nicht der theoretische Wille, *mašîyah*, gemeint, der vielleicht allgemeine Gesetze vorschreibt, sondern der praktische „Realwille“, 'irâdah, der sich auf den individuellen Gegenstand richtet und diesen hic et nunc ergreift. Horden: Bistâmî: Festschrift: H. Jacobi 402, A. 2.

²⁰² I. 31, 17 'aṭar, 'Āṭār = „Spuren“, hier: äußere Zeichen „der sinnlichen Natur, durch die die Seele wie in Fesseln gebunden ist“. Das Bild „Fleisch“ als Menschheit und „Fleischesnatur“ als niedere Leibeswesenheit führt uns in den christlichen Ideenkreis, so daß dieser Text ein Zeuge für die Buntheit der den Islam bestürmenden Einflüsse ist. Gnostisch-christliches, asketisches Erbgut steht mit hellenistischem neben brahmanischem. Der an diesen anschließende Wortlaut spricht z. B. davon, daß Gott allein von sich „Ich“ sagen könne, da er allein die eigentliche Person sei.

²⁰³ *Rubûbiyah* = „Herrschaft“ in dem Sinne, in dem Gott „Herr“, *Rabb*, ist, indem er keinen über sich hat und selbst allein alle Wirkungen im Weltall ausführt. So glaubt auch die selbstsüchtige Sinnen-seele — diese Nuancen liegen in *nafs* —, „Herr“ ihrer Handlungen, d. h. einziges Subjekt ihrer Tätigkeit zu sein und Gott nicht als ihren „Herrn“ über sich anerkennen zu müssen.

zu besitzen, indem sie selbstgefällig²⁰⁴ auf ihre eigenen Handlungen blickt. Im gleichen Sinne spricht der Mensch: Ich.“ Das Ideal der mystischen Ethik ist durchaus das altchristliche der heroischen Selbstlosigkeit, die weder „Augendienerei“ noch „Ohrendienerei“, *saṁ'ah*, noch irgendwelches Wohlgefallen am Eigenen, *ru'yah*, kennt und alle Eigentätigkeit auf Gott zurückführt. Die „Spuren, Wirkungen der Fleischesnatur“ sind diese egoistischen Strebungen, die das eigene Ich mit „Selbstherrlichkeit“, *rubûbiyah*, krönen wollen. Alle solchen „Fleischesneigungen“ sollen durch den *Tabdîl*, die „Vertauschung“, entfernt werden, indem Gotteseigenschaften, *ṣifât*, an die Stelle der „bösen“, der Finsternis angehörenden sinnlichen treten. Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis wird in der Seele selbst ausgefochten, und die „Vergottung“ ist der Lichtsieg über die Finsternis. Der dualistische Weltanschauungskreis und die urchristliche Stimmung mit ihrem Heroismus sind unbestreitbar. Der *duḥûl* = „das Eintreten“ der göttlichen Eigenschaften in die Menschennatur, eine Lehre des Ğunaid, l. 59, 16; 383, 20; T. 126, A. 6, beleuchten deutlich denselben christlichen Ideenkreis. Der Text handelt über die Minne zu Gott, den Kerngedanken des Christentums. Ğ. bestimmt sie als die Vergottung durch Eigenschaftsvertauschung zwischen Mensch und Gott, dem „Gegenstand der Liebe“, *maḥbûb*. Manichäische Motive klingen an.

دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب.

Die Minne ist der Vorgang, daß „die Eigenschaften des Geminnnten in die Natur des Menschen“²⁰⁵ eindringen, indem sie einen Tausch²⁰⁶ eingehen mit den Eigenschaften²⁰⁷ des Minnenden“.

²⁰⁴ *bi-nazarihâ 'ilâ* hat wie *ru'yah* = „Schauen“ diesen prägnanten Sinn des von Selbstlob und Eigensucht getragenen wohlgefälligen Hinblickens auf die eigene Leistung, so daß die Mitwirkung Gottes nicht zugegeben wird. Der Gedanke der *riyâ'* = „Augendienerei“, verwandt mit *ru'yah*, klingt an.

²⁰⁵ Dieses Akkusativobjekt zu *duḥûl* fehlt, da es selbstverständlich ist. Die klassische Kürze mystischer Aussprüche wird daraus erkennbar. Jedes Wort „trägt“ und ist terminologisch zu nehmen. Sie sollten ja den Wesensinhalt des ganzen Lebens enthalten. Das Ergebnis eines langen Ringens in religiösem Erleben und Denken wurde in sie hineingelegt. Wenn frühere europäische Wiedergaben oft eine erschreckliche Sinnlosigkeit aufweisen, so fällt dieser Zug nicht dem Originale zur Last, das seinen Schöpfern und ihrer Zeit von überzeugender Klarheit gewesen war, sondern ist nur ein Beweis für die Fremdheit der Kulturen; TB. 18, 52, 3—10.

²⁰⁶ *'alâ-l-badali* = „nach Art des Tausches und Ersatzes“.

²⁰⁷ „Eigenschaften“ sind Inhärenzien, die der Substanz anhaften. Wenn Ğ. hier nur diese als Gegenstand des „Vertauschens“ bezeichnet, so bedeutet dies

Dazu kommt als letzter Beleg, daß Ġ. und Sarrâğ, der in denselben Gedankenkreisen aufgewachsen ist, sich dabei auf die Prophetenüberlieferung berufen: „Ich, so spricht Gott, liebe den Gottsucher. Wenn ich ihn aber liebe, werde ich sein Auge, mit dem er sieht, sein Ohr, mit dem er hört, seine Hand, mit der er greift, seine Zunge, wie l. 384, 1 hinzufügt, mit der er spricht“, auch zitiert von Fârânî, dem Kommentator des Fârâbî und erläutert durch den Ausspruch des Ġurgânî 1072†, den Ġazâlî: *al-mağsadu-l-ʿasnâ*, T. 126, A. 6, anführt: „Die neunundneunzig Namen Gottes werden zu Eigenschaften des Erdenpilgers, während er sich noch auf der Pilgerschaft befindet und sein Ziel, Gott, noch nicht erreicht hat“. ²⁰⁸

وهو جوهر قائم بنفسه .

Daß *qâma bi* . . die Inhärenz bedeutet und *qâma bi-nafsihi* die Subsistenz einer Substanz, geht aus dem Texte Ġazâlîs hervor, *tahâfut*; Kairo 1321; 86, 11: „Er ist aber eine Substanz, die in sich selbst subsistiert“. Wenn demnach von den Weltdingen gesagt wird, daß sie „in Gott inhärieren“ und nur „durch Gott Subsistenz“ besitzen, so ist damit die Mâyâ-Lehre klar ausgesprochen.

يرى قوامَ الأشياءِ بالله في الحقيقة لا بهم ²⁰⁹.

Diese philosophische Ausdrucksweise ist auch innerhalb der Mystik zu einer Selbstverständlichkeit geworden, da sie im Arabischen nicht eindeutiger gegeben werden kann: „Er sieht das Bestehen der Substanzen ‘in’ Gott (in der *ḥaqîqah*-Schicht und) im eigentlichen Sinne, nicht in ihnen selbst“, d. h. sie subsistieren ‘in’

zugleich, daß die Substanz selbst, wenn diese für den Menschen auch nur eine phänomenale ist, erhalten bleibt. Die Person überdauert den Tod und besteht im *Baqâʾ* ewig fort. *min* vor *şifâtî* gehört zu *badalî* = „im Tausch gegen die Eigenschaften des Subjekts der Minne“.

²⁰⁸ M. bringt diesen Vers im Zusammenhang der Lehre, daß Gott es selbst ist, der im Koran spreche und den man in der Rezitation des hl. Wortes vernehme. Der Sinn ist jedoch ein anderer. Er lehrt die Vergottung des Menschen in der Stufenfolge der ethischen Vervollkommenung, indem Gottes Eigenschaften die des Menschen verdrängen und ersetzen. — Es ergibt sich nunmehr folgendes Argument: An der umstrittenen *Qiyâm*-Stelle muß logisch dort, wo *Qiyâm* verwendet wird, die Lehre von der Vergottung des Menschen durch den „Tausch“ und „Ersatz“ stehen. Aus der Grundbedeutung von *Qiyâm* läßt sich dieser Sinn ableiten. Folglich ist er an dem fraglichen Orte einzusetzen, zumal alle anderen Übersetzungsversuche fehlschlagen.

²⁰⁹ l. 33, 17 = لا بذواتها .

Gott wie in der Substanz, so daß sie im Vergleich zu Gott Akzidenzien im eigentlichen Sinne, *fi-l-haqîqah*, sind und Gott überhaupt die einzige Substanz im Wirklichen.²¹⁰

تَكُونُ الْأَشْيَاءُ بِاللَّهِ وَاللَّهُ فَذَلِكَ الْمَحِبُّ لِلَّهِ .

Ein Parallelausdruck dazu wird mit *kwn* gebildet: „Die Dinge sind ‘in’ und ‘durch’ Gott und Gott gehörend — ihm gleichsam anhaftend —. Dann gehört dieser Minnende Gott“, ihm gleichsam anhaftend. Die Konstruktion der Präposition ist die gleiche. Der Gedanke ist „das Sein in einem Substrate“, wenn auch das Zeitwort nicht „bestehen“, sondern „sein“ besagt. Dieser Text²¹¹ zeigt, wie christliche Ideen in indische Weltlehren hineingestellt werden können: die Minne zu Gott in die Mâyâ-Lehre der Brahmanen.

مَحْوُ الْكَوْنِ بِالْأَزَلِ .

Die monumentale und einzigartige Bestimmung des *Tauhîd* l. 14, 18 erhält nunmehr eine neue Klärung. Er ist „das Ausgewischtwerden des bewegten (und vergänglichen) Seins ‘an’ und ‘auf’ der ewigen Substanz“. Man erwartet statt der Präposition *bi-: fi* = „in“, „innerhalb“. *Bi* bezeichnet ein Haften an der Peripherie, wie das Akzidens ‘an’ und ‘auf’ der Substanz „haftet“. Damit haben wir den eigentlichen Gedanken jener Denker erfaßt: Auf der Oberfläche der „ewigen Substanz“ wird der *Kaun*, s. *kwn*, vernichtet. Die Phänomenenwelt ist eine Summe von „Grenzlinien“, *rusûm*, die der „Oberfläche“ des Urseins aufgezeichnet ist. „Auf“ und „an“

²¹⁰ l. 33, 14. Der Paralleltext setzt an Stelle von *bi-him: bi-dawâtihim* = „in ihren eigenen Substanzen“. Daß *Dât* nicht mit „Wesenheit“, wie es meist geschieht, sondern nur mit „Substanz“ wiedergegeben werden kann, dürfte aus diesen Worten zudem evident sein. Diese „Einsubstantialität“ des Seins wird als „Ureinheit“ verstanden, wie der folgende Vers lehrt: „In jedem Dinge ist ein Zeuge für Ihn, der beweist, daß Er ein ureiner ist“. Das Zeugnis liegt darin, daß jedes Ding in Gott selbst inhäriert; denn zum Belege dieses Sinnes wird dieser Vers zitiert. Die „Ureinheit“ Gottes ist damit so verstanden, daß neben Ihm keine zweite Substanz besteht, sondern nur noch Akzidenzien. Vgl. den advaita-Gedanken in der brahmanischen Lehre.

²¹¹ Dû-n-Nûn, der sonst ganz christlich denkt, scheint hier sich an östliche Weltlehreformeln anzuschließen. Er schwächt die Mâyâ-Lehre, indem er nicht das klassische und deutlichere *qâma* verwendet, sondern das allgemeinere *kâna*, das auch einen theistischen Sinn belassen könnte; l. 59, 10ff. KZ. 14. 10. 1926; Beilg. zu Nr. 765; S. 2: „Der Wesensgehalt der islamischen Mystik“.

dieser Oberfläche wird demnach diese Scheinwelt der „leeren Formen“ vernichtet. Nicht nur jedes der drei Substantiva jenes Ausspruches, sondern sogar die kleine Präposition *bi-* enthält, exakt wissenschaftlich verstanden, den ganzen Brahmanismus.²¹²

kwn = *kaun* = „vergängliches Sein der zeitlich-räumlichen Welt“, T. 102, 23: Materie, willkürlich, T. 104, 18: ausgedehnte Materie, Verwechslung mit: *máddah*. P. 622, 7: „erschaffene Natur“ besagt nicht das Kennzeichen der Vergänglichkeit. 'Akwân sind St. 137 die Welt Dinge, vgl. ZDMG. 65, 539—549: Horten: Was bedeutet *al-kaun* als philosophischer Terminus? Ein Beitrag zur Kenntnis der Philosophie im Islam; V. 240—243. 347; D. 1274.

Der *Kaun* bedeutet das Hervortreten der Mâyâ-Schicht aus der Brahmanischicht, das Durchmessen der raum-zeitlichen Weltlinie und die „Rückkehr“ zu Gott in den „ersten“ Zustand; I. 29, 10—30, 2. Es wird demnach eine Kreislinie beschrieben, die den Gedanken der Sphärenbewegungen wachruft. In der rein astralen Form wird dieser genau durchgeführt. In der monistischen Umbildung werden die Worte und Motive beibehalten, in der Sache aber der Weltprozeß, wie die *rusûm*-Theorie zeigt, aufgefaßt als ein Emportauchen und Sichtbarwerden einer bisher in der göttlichen Tiefenschicht ruhenden Welt an die Oberfläche, die *mazâhir* = „Erscheinungsorte“ und ein Zurücksinken in die Brahmanischicht, nachdem die Bewegung jenes Prozesses zum Abschluß gelangt ist. Unmerklich ändert sich unter den gleichbleibenden Termini die Weltanschauung vom Theismus zum Monismus. Ġunaid betont besonders diesen *Kaun* mit seinem göttlichen Anfang und Ende, weil er zeigen will, daß der *Baqá'* nach seinem Ende ebenso möglich ist, wie vor seinem Anfange. Wie wir in dem Vorweltdasein Personen waren, können wir in dem Nachweltdasein Personen sein, wenn auch das Nirvana unsere raum-zeitlichen Individuationen ausgelöscht haben wird. Das Jenseits und seine Sanktion des Sittengesetzes bleiben demnach trotz des Monismus bestehen.

وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون.

„Dies bedeutet — es handelt sich um die Vergottung durch den *qiyâm*, in dem schrittweise Teile des Menschenwesens durch Gott „ersetzt“ werden —, daß die letzte Phase des Menschen zu seiner ersten zurückkehrt, so daß er wird, wie er war, bevor er in

²¹² Daß 'azal die ewige Ursubstanz ist, ergibt sich aus den Analysen des Terminus *Wahdāniyah* und der ihm sinnverwandten wie Ma'nā, 'Ain, Dāt.

den *Kaun* eintrat“. ²¹³ Zu *yarġa’u* ist an den Parallelausdruck *yunsabu ’ilā* zu erinnern, der anklingt und den Sinn hat: „er wird bezogen auf“, d. h. „er ist identisch mit“. Ġunaid will sagen, daß der letzte Zustand „identisch“ wird mit dem ersten, so daß der *Kaun*-Prozeß nur ein Emportauchen und Wiedezurücksinken in denselben Urzustand ist, der vollwache Bewußtseinszustand, in dem der Mensch noch frei von der geschöpflichen Hülle mit Gott allein war. ²¹⁴

Ġ. geht noch weiter. Er identifiziert nicht nur den vorweltlichen und nachweltlichen Zustand miteinander, sondern zieht in

²¹³ Die früheren Übersetzungsversuche lassen die Natur des *Kaun* nicht deutlich werden: TB. 18, 52, 2 „so daß er sei, wie er war, ehe er war“ und Merx: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Rede, Heidelberg 1893; 61: „und daß er wird, wie er war, bevor er war“. Danach wäre der Vorweltzustand und Ausgangspunkt des Weltprozesses der des Nichtseins! Gerade dies will Ġ. aber leugnen. Auch in der Vorwelt besaß der Mensch, wie Koran 7, 171 zeigt, eine Persönlichkeit und ein Selbstbewußtsein, so daß er mit Gott einen Vertrag abschließen konnte. „Bevor er wurde“, *qabla ’an yakānu* — die Wiedergaben: „ehe er war“ sind philologisch unmöglich, indem sie das Perfekt voraussetzen —, ist demnach der Zustand vor dem Eintritt der Personen in den Kreislauf der Weltvergänglichkeit und terminologisch nur wiederzugeben als: „bevor er in den zeit-räumlichen Bewegungsprozeß eintrat“. Die Wichtigkeit dieses Textes geht daraus hervor, daß er nicht nur Q. 1318; 160, 22. 1319; 147, 4 u., sondern auch l. 29, 11 als Markstein gegeben wird.

²¹⁴ Dies führt die *’ifrād*-Lehre im einzelnen aus. l. 29—30. Die Behauptung Hartmanns l. c. 52, 13 ist daher verfehlt. „Daß das *tauḥīd* für al-Dschunaid aber tatsächlich das völlige Erlöschen des eigenen Willens nicht nur, sondern auch des persönlichen Bewußtseins (Schwinden des *ḥiss*) im Einheitsempfinden bedeutet, zeigt die Definition wohl unwiderleglich.“ In ihr soll aber gerade dieses „völlige Erlöschen“ geleugnet werden; denn mit „erloschenem Persönlichkeitsbewußtsein“ konnte er mit Gott nicht den ewigen Vertrag der Präexistenz schließen. Ġ. läßt in seiner Definition nur die dem *Kaun* zufallenden Funktionen des Menschen „schwinden“, die „äußere Bewegung“, *ḥarakah*, und die „Sinneswahrnehmung“, und erstere läßt sich philologisch nicht als „eigener Wille“ verstehen und ebenso wenig *ḥiss* = „Sinnesempfindung“ als „persönliches Bewußtsein“. Der Wille, die *’irādah*, verursacht in der peripheren Schicht des Menschen die *ḥarakah* und während des *Kaun*-Lebens des Menschen im Leibe teilt der *ḥiss* dem Bewußtsein, *ḡamīr* und letztlich *sirr*, die Wahrnehmungsinhalte mit. Besteht aber kein Leibesleben, so fallen *ḥarakah* und *ḥiss* fort, und die von den „Fesseln“, *’alḡ’iq*, des Leibes befreite reine Geistpersönlichkeit des Menschen ist in der Ureinheit des Seins mit Gott und obwohl eine metaphysische „Substanz“ mit ihm, doch selbstbewußt und persönlich. Durch ein „Einheitsempfinden“ wird diese Ureinheit nicht hergestellt; denn „Empfinden“ bleibt immer an der Peripherie und ist eine Funktion. Die Ureinheit besteht aber im Kerne, in der Substanz und ist eine Uridentität im Sein selbst.

diese Gleichsetzung auch den *Kaun*-Prozeß selbst hinein. In diesem unterscheidet er eine Tiefenschicht von der Oberfläche, so daß der drohende Widerspruch vermieden wird. An der Oberfläche ist der *Kaun* freilich verschieden von der „ersten“ und „letzten Phase“ des Menschen; aber in der metaphysischen Tiefe, der Brahman-schicht, sind sie identisch. Es wird unmöglich bleiben, aus den jetzt noch herrschenden Irrtümern über den Sinn der islamischen Mystik herauszukommen, wenn nicht exakt philologische Klarheit in diesem Punkte geschaffen wird, den philologisch unmögliche Wiedergaben verdunkelt haben.

قال الجنيّد رحمه الله في معنى ذلك فمن كان وكيف كان قبل أن يكون
وهل أجابت آلا الأزواج الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشية فهو الآن في
الحقيقة كما كان قبل أن يكون.

„G. lehrte über den Begriff dieses, d. h. des *Kaun*²¹⁵: „Es wurde die Frage gestellt: ‘Wer war²¹⁶ in der Daseinsform der Vorwelt’, (vor dem *Kaun*), und ‘Wie war er dort, bevor er in den *Kaun* eintrat’?, ferner: ‘Antworteten mit ja! nur die reinen²¹⁷ Geister, indem sie der göttlichen Allmacht freien Lauf und den Willen Gottes zur Ausführung gelangen ließen?’²¹⁸ Darauf antwortete

²¹⁵ l. 29, 15 ff. Die folgenden Worte haben wir uns als in dem *maglis* = Hörsaal des G. gesprochen zu denken und bieten daher auch schulgeschichtlich Beachtenswertes. G. hatte seine bekannte Bestimmung der „Ureinheit“, *tauḥīd*, l. 29, 7 ff. Q. 147, 7 u. gegeben. Fragen und Einwände flogen ihm aus dem Zuhörerraum entgegen. Er nimmt dieses auf, sie wörtlich wiederholend: *man kāna* usw. und alle unter dem Titel „Der Sinn von diesem“, d. h. seiner Definition, *ma'nā ḡālika*, zusammenfassend.

²¹⁶ *kāna* hat hier prägnanten Sinn: „bestand in einem unveränderlichen, ewigen ‘War’“, einer Form der Dauer, die näher bestimmt wird als „bevor er in den raum-zeitlichen Bewegungsverlauf des *Kaun* eintrat“. Diese Worte sind demnach auch zu dem ersten *kāna* zu ziehen. *man* = „wer“ bezeichnet Personen, die mit „persönlichem Bewußtsein“ ausgestattet sind. Von einem „Erlöschen“ desselben, l. c. 52, 14, kann keine Rede sein. Die beiden Phasen, die des Anfangs und Endes, sind ja identisch, d. h. weisen dieselbe Persönlichkeitsform auf.

²¹⁷ Der Text: *ẓāhirah* = „die äußeren, in der Phänomenenwelt erscheinenden Geister“ scheint weniger logisch zu sein.

²¹⁸ Das Subjekt der *'iqāmah* = „des Ausführens“ der göttlichen Allmacht ist Gott selbst. Man kann den Infinitiv hier passivisch auffassen: „indem die Ausführung der göttlichen Allmacht ihren Verlauf nahm“ und der Wille Gottes ausgeführt wurde, oder im Sinne der *'ijābah* = „der Zustimmung“, die einen *'islām* = „eine Hingabe an den Willen Gottes“ bedeutet: Die Seelen ließen, ergeben in den Willen Gottes, seine Allmacht und seinen Willen über sich ergehen. Sie widerstrebten ihm nicht.

er, Ğ.: 'Er befindet sich²¹⁹ auch jetzt (noch) und : schon im eigentlichen Sinne²²⁰ so, wie er war, bevor er in den *Kaun* eintrat'.“ Die Mâyâwelt ist damit deutlich als solche gekennzeichnet. Mit unseren leiblichen Augen sehen wir menschliche Personen ihr individuelles Leben führen und vermeinen, sie seien durch ihre Geburt in einen andern Zustand eingetreten, als der ihrer Vorexistenz war. Mit den mystischen Augen erschauen wir aber durch diesen Schleier der Mâyâwelt, daß diese Personen auch im irdischen Leben noch denselben metaphysischen Zustand besitzen wie vordem. Ihr Âtman = *sirr* und damit der eigentliche Kern ihres Ich ist derselbe wie in der Vorwelt und wird derselbe in der Nachwelt nach der Vollendung des Nirvanas sein. Der *Baqâ'*, die große Forderung des Islam an die Mystik, ist damit als möglich in das monistische System aufgenommen. So kann nun Ğ. die Schlußformel prägen, die aus der lebhaften Diskussion seiner Schule hervorgegangen war. Sie gibt in wunderbarer Klarheit die Begriffe von *Wahdâniyah* und 'Ifrâd, „Ureinheit“ und „Alleinsein“ Gottes wieder und macht zugleich deutlich, daß der *Baqâ'*, das „ewige Fortleben“ nach dem Tode, keinerlei unlösbaren Schwierigkeiten ausgeliefert ist. Die Schlußformel der ganzen Bewegung ist damit gezogen, die gegen Bistâmî und Hallâğ die Orthodoxie auf den Plan gerufen hatte. Die brahmanisch gerichtete Mystik hält damit in ihrer islamischen Umbildung ihren Einzug in den Islam. Die epochale Bedeutung dieser Texte kann nicht leicht überschätzt werden.

هذا غاية حقيقة التوحيد الواحد أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل.

²¹⁹ *fahuwa* ist als Aufnahme der Antwort Ğ.s zu verstehen: „Er also ist.“ „Er“ nimmt das frühere *man* = „wer“ = „welche Person“ wieder auf: „Eine solche Person“, wie sie in der Vorwelt bestand und in der Nachwelt nach dem Nirvana sein wird, ist sogar im Diesseitsverlaufe der sichtbaren Welt so, wie sie in der unsichtbaren Welt, die aber durchaus wirklich ist, war.

²²⁰ *fî-l-haqîqati* = „in der Tiefenschicht, dem Tiefensinne“ steht gegenüber *fî-ṣ-ṣâhiri* = „in der Phänomenenoberschicht“, so daß in diesem Worte der ganze Brahmanismus ausgesprochen ist. Die Mâyâ = Oberfläche täuscht. In dieser gesehen, ist der irdische Mensch ein anderer als in der Vorwelt und in Gott am Ende seines Lebenslaufes. Schaut man aber die metaphysische Tiefe, so ist auch jetzt die Person des Menschen keine andere Form des Bewußtseins, als sie in der Vorwelt war und in der Nachwelt sein wird. Es findet demnach ein persönliches Fortleben, ein *Baqâ'*, statt. In dieser Thesis des Ğ. wird die große Krisis des Islam überwunden, in die er durch die Nirvanalehre hineingestürzt worden war und die weder Hallâğ noch Bistâmî zu einer befriedigenden Lösung hatten führen können.

„Dies ist der Endpunkt²²¹ in der Erfassung der eigentlichen Wesenheit der Ureinheit, *Tauḥīd*, die dem Ureinen²²² eigen ist: Der²²³ Gottesdiener wird wie damals, als er noch nicht in den *Kaun* eingetreten war, und zugleich bleibt Gott ewig so bestehen wie damals, als²²⁴ er nie aufhörte zu sein.“ Damit sind die Termini geprägt: *mā lam yakun* = „das Vorweltdasein“, „die Seinsform, die nicht in die Vergänglichkeit des *Kaun* eintrat“, und: *mā lam yazal* = „das Ewige, *ʿazal*, das keine Vergänglichkeit aufweist“, Gott selbst. Beide bedeuten die Tiefenschicht: das erste die Welt in ihrer innergöttlichen Daseinsform und das zweite Gott ohne die Möglichkeit einer phasenweisen Dauer, als ewig in sich ruhender Instanz, ohne „Bewegung“ = *Kaun*, in sich Ewigkeit, subsistierende Bewegungslosigkeit. Wenn demnach der Mensch in der „metaphysischen Welttiefe“²²⁵, in dem Tiefensinn des *Tauḥīd* sich auch jetzt noch so verhält, wie er in der Vorwelt war, und ebenso Gott so, wie er bestand, als noch keine Welt Wirklichkeit besaß, dann besteht auch jetzt noch die *Waḥdānīyah*, die Ureinheit und der *ʿIfrād*, das Alleinsein im eigentlichen Sinne, da die Sinnenwelt kein eigenes Dasein besitzt, wenn man die *Ḥaqīqah*, die Tiefenschicht, im Auge hat. Der Brahmanismus kann nicht deutlicher aus-

²²¹ *ġāyah* = „Gipfel“, „Ende“ ist die letzte Phase des Strebens, das l. 29 zur Geltung kam, des Erkenntnisstrebens der mystischen Intuition. Zugleich klingt das Motiv des *mīrāj*, des Aufstiegs zum Himmel, an, mit dem mystisches Gottsuchen verglichen zu werden pflegt. Alle „Himmelfahrten“, die identisch sind mit der Erlangung vollendeter Gotteserkenntnis, endigen bei der *ġāyah*, dem Lotosbaume des Endpunktes, wo Gott thront. Dort wird die Tiefenwesenheit der Gottheit, die *Ḥaqīqah*, erschaut.

²²² *Wāḥid* ist hier nicht der „Eine“ im gewöhnlichen Sinne, sondern der „Eine“, der die Ureinheit, *Waḥdānīyah*, besitzt, um deren Begriff diese Texte kreisen.

²²³ *ʿan* wird durch den Doppelpunkt wiedergegeben. Es folgt die klassische Formulierung Ġ.s, die dieser als Antwort auf die Fragen seiner Schüler, l. 29, 16f. gab.

²²⁴ *mā* ist temporal: „die Zeit, in der er...“

²²⁵ Es soll ja l. 29, 1f. *fi-l-ḥaqīqah* und l. 30, 1 *ḥaqīqatu-l-tauḥīd*, die „Seinstiefe“, *Ḥaqīqah*, der Welt gesucht werden, die die mystische Gnosis erschaut. Die Formel *mā lam yazal* enthält demnach eine Weltleugnung; denn der *ʿazal*, die Ewigkeit, schließt den *Kaun*, das zeitliche Sein, aus. Der *Kaun* besagt aber die Welt in ihrer diesseitigen Phase, hervorgetreten aus der Brahmanischicht, als *Māyā*-Phänomen ihre Phasen durchleidend. Ebenso enthält *mā lam yakun* den ganzen Brahmanismus; denn es benennt ein Sein, das noch in der Tiefenschicht ruht, mit ihr identisch ist wie die tiefere Schicht des *Ātman*, aber berufen ist, aus dieser hervorzutreten und den *Māyā*-Schleier des Brahman zu bilden.

gesprochen werden; denn Akosmismus, Brahman, Âtman und Mâyâ sind in diesen Begriffen wie Ureinheit und Alleinsein Gottes mitverstanden, ja, bilden in ihnen den eigentlichen Gehalt. Wenn die Diesseitswelt sich so verhält, daß „im eigentlichen Sinne der Mensch noch nicht in den *Kaun* eingetreten ist“, daß also „der *Kaun* noch nicht besteht“ und daß anderseits „Gott sich so verhält, wie er vor dem *Kaun* war, d. h. bevor die Welt wurde“, dann ist die Weltleugnung klar ausgesprochen. Das „eigentliche Sein“ kommt dann nur der Brahmanischicht zu, und der *Kaun* ist nur „Schein“ und „Trug“, während zugleich das Ich des Menschen mit Gott identisch ist, wenn auch sein Leib an dem Scheinsein des *Kaun* teilnimmt.

Aus dieser philologischen Analyse des *Kaun*-Begriffes wissen wir nun, was mystische Welttiefe und metaphysische Schicht ist. Alle drei Phasen des Wirklichen sind identisch: das Sein der Vorwelt, Welt und Nachwelt, die man „Jenseits“ nennt. Alle drei sind Zustände, in denen unsere Person dieselbe Art des Bewußtseins behält. Der wechselvolle Zustand der Mitte, den wir als „Diesseits“ bezeichnen, bringt keine das Wesen berührende Veränderung. Der Brahmanismus kann nicht sichtbarer zum Ausdruck kommen. Wenn Gott auch während der Dauer des Weltdaseins, *al-âna*, „jetzt“ so und nicht anders ist, als er in „Ewigkeit“ war, also „allein“, ohne ein wirkliches Sein neben sich zu haben, dann besitzt die Welt kein Eigensein, keine Eigensubstanz, sondern ist nur Inhärens des Brahman-Substrates, dem die Weltphänomene wie Akzidenzien anhaften, s. *ḥulûl*. Was sich uns nach exakt-philologischer Methode schon aus diesen wenigen Texten ergeben hat, wird von der islamischen Mystik in immer wechselnden Abschattierungen und vielen anderen Termini zur Spiegelung gebracht.

حتى ... یری ما لم یکن كما لم یزل وما لم یزل كما لم یزل.

Dieser bis jetzt rätselhaft gebliebene Text des *Hallâğ* wird nunmehr einsichtig: Keiner kann den Teppich Gottes, der Urwahrheit betreten, „bis er das, was noch nicht in den *Kaun* eingetreten ist“²²⁶,

²²⁶ St. 126 zu K. 30, 45. P. 517, 17, anklingend an Fârâni: Ringsteine des Fârâbî, hg. v. Horten 1906; 188, 22, von Rudolf Otto: Westöstliche Mystik 1926; 66 als brahmanisch erkannt. M. Wiedergabe „ce qui passe“ klingt wie: *mâ yakûnu* = „was im vergänglichen *Kaun* steht und in ihn verstrickt ist“. Es soll jedoch das Sein vor dem *Kaun* bezeichnet werden, und die Fortlassung der Negation ohne eine stützende Variante des Textes ist unzulässig.

als ebendieses erschaut²²⁷, und das, was nie aufhörte zu sein²²⁸, als ebendieses Ewige²²⁹. Damit ist eine eigene Weltschau angedeutet. Die Situation ist die, daß der Mystiker die „Individua“, *ʿuyûn*, der Diesseitswelt betrachtet und in ihnen die Tiefenschicht erschaut, das Urindividuum als identisch mit den Einzeldingen der Phänomenenwelt. Ebenso erschaut er *mâ lam yakun* = das Vorweltsein als die unvergängliche Unterschicht dieser Sinnendinge, ferner: *mâ lam yazal* = die Ewigkeitsschicht, das Göttliche als ebendieses Weltsubstrat. Innerhalb unserer Weltvielheit ruht demnach die Brahmanischicht, das Vorweltsein, das „noch nicht vom *Kaun* berührt ist“, so daß die überlagernde Sinnenschicht wie eine leichte Decke aufgelegt ist. Die beiden brahmanischen Seinschichten können nicht deutlicher zur Klarheit gebracht werden. Vor allem ist zu beachten, daß das Göttliche selbst als Tiefenschicht der Welt unbedenklich bezeichnet werden kann. Die monistische Denkweise war schon so sehr zum Gemeingute der Mystiker geworden, daß diese Bezeichnung ohne Anstoß angenommen wurde.

لو كنتُ أدري كيف كنتُ فما كنت حين كنت.

Dieser bei unterterminologischer Fassung der Worte völlig unübersetzbare Text des Sumnûn erhält nunmehr seinen klaren Sinn: „Hätte ich gewußt, wie ich in den *Kaun*, die Vergänglichkeitswelt,

²²⁷ Das Original wiederholt dieselben Worte: *kamâ lam yakun*. M. „périssant“ streicht auch hier die Negation! Es soll gerade die Unvergänglichkeit angedeutet werden; denn das Sein, das vor dem *Kaun* liegt, bleibt von der Zeitlichkeit und dem Vergehen unberührt. „Périssant“ ist nur das Sein innerhalb des *Kaun*.

²²⁸ M. „Celui qui demeure.“ Sicherlich ist mit *Mâ* = „Was“ Gott gemeint. Das unbestimmte *mâ* ist aber mystisch tiefer als das bestimmte „Celui“ = Gott und läßt den Gedanken des Unendlichen, Unbestimmbaren, Unfaßbaren, das noch keine *rusûm* = „Grenzen“ trägt, anklingen. Es bleibt daher in exakter Wiedergabe als „was“ erhalten. Der positive Ausdruck „demeure“ läßt an eine Zeitdauer in Phasen denken, die aber von Gott absolut auszuschließen ist. Der negative Ausdruck ist daher vorzuziehen.

²²⁹ M. „comme Substant“ weicht vom Original ab; denn das „Nicht-Aufhören“, d. h. die phasenlose Dauer ist ein wesentlich anderer Begriff als die Subsistenz. Gerade in metaphysisch inhaltreichen Texten müssen die Termini exakt beibehalten werden. Ein „zeitliches“ Sein hört beständig auf, um eine neue „Phase“ zu beginnen. Seine Dauer besteht aus „Phasen“ und deren *zawâl* = „Aufhören“, wesentlich für den *kaun* und seine „Grenzen“, unmöglich für Gott und seine Über-*kaun*-Natur und Grenzenlosigkeit.

eingetreten bin, dann wäre ich nicht in den *Kaun* eingetreten, als ich in ihn tatsächlich eintrat“. Vorausgesetzt ist, daß nur Gott das Mysterium kennt, wie der Mensch aus der Vorwelt in die vergängliche Welt eintritt. Wer demnach dieses Geheimnis durchschaut, ist Gott selbst und damit dem *Kaun* absolut enthoben, da er dem Vergänglichkeitsprozesse nie verfallen kann. Das auffällige *famâ* statt *lamâ* oder *mâ* hebt den irrealen Charakter der Bedingung nicht auf und fügt dem Satze das Gewicht der Emphase hinzu: „dann wäre ich überhaupt niemals in den raum-zeitlichen Werdegang der Welt verstrickt worden“. ²³⁰

وكنّا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا.

Der schwierigste Text ist der, den Ġunaid, Q. 149, 6, von einem älteren Meister der Bistāmî-Periode erwähnt und billigt: „Mein Herz erlangte den göttlichen Reichtum für meine metaphysische Person, sich von meiner Phänomenenperson trennend, und so wurde ich reich, wie es göttlich — reich war, und so haben wir den *Kaun* überwunden, als jene ihn überwand, und sie waren dort, wo wir waren“. Auffällig ist an dieser „ekstatischen“ Äußerung, daß *kāna* nur im Perfekt verwendet ist. Es steht, was ebenfalls entscheidend sein dürfte, nach dem ersten Teil des Ausspruchs, dessen Inhalt die Uridentität mit Gott besagt und die Abstreifung der Phänomenenschicht. Dann muß der zweite Teil besagen, daß der Urzustand wieder eingetreten ist, wie er nach dem Ablauf der *Kaun*-Periode wirklich wird. *Yakūnu* wird in diesem Geisteskreise bedeuten: „er legt die Bahn des *Kaun* zurück“, „befindet sich innerhalb des raum-zeitlichen Werdeganges“ und dementsprechend *kāna*: „er hat den raum-zeitlichen Kreislauf des *Kaun* zurückgelegt, abgeschlossen“. Damit ist der Eintritt in den 'Azal, die göttliche Ewigkeit, ausgesprochen, der Terminus des Nirvanas.

Die zweite Hälfte dieses Ausspruchs wiederholt in umgekehrter Reihenfolge die Wortformen der ersten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Wendungen denselben Sinn haben: „Sie haben den *Kaun*-Lauf zurückgelegt, wie und weil wir ihn zurücklegten“. Näher liegt die Annahme, eins der vielen möglichen Wortspiele käme zur

²³⁰ Aus den al-uqalâ'u-l-mağânin, Ms. Berlin arab. Handschr. We. 386; Nr. 8326, Mitteilung von Dr. Loosen, der einen Teil dieser Quelle herausgab als: Die weisen Narren des Naisâbüri I. D. Straßburg 1912. Die Veröffentlichung dieses Materials wäre für die Erforschung der Mystik sehr erwünscht.

Geltung. *Kāna* bezeichnet „er war“. Wird es in Gegensatz gesetzt zu *yakūnu* = „er befindet sich im Verlaufe des Kaun“, „legt die *Kaun*-Bahn gerade zurück“, so trägt es den Sinn „er war in der Vorwelt“, „befand sich vor dem *Kaun*“ in der unbeweglichen Gotteswelt, aus der der *Kaun* auftaucht, und *kunnā* = „wir befanden uns in dieser Vorwelt“, K. 7, 171. Dabei kann das Perfekt die im Augenblick vollendete Handlung zur Wiedergabe bringen, wonach *kunnā* wäre = „Jetzt, mit diesem Augenblicke sind wir in die Welt außerhalb des *Kaun*, die göttliche Überwelt, eingetreten“. „Jetzt sind wir schon in das unbewegliche Jenseits eingetreten, wo jene schon früher waren.“ Im Kreise dieser Möglichkeiten wird sich die Übersetzung zu bewegen haben, weil die vorhergehenden Worte von der Erreichung des *Ginā* = „innergöttlichen Reichtums“ handeln, s. *Tauḥīd*, und das Nirvana bedeuten.

kjf = *kaifiyah* = „Eigenschaft“, die einer Substanz als Realbestimmung anhaftet; Akzidens. P. 637, 10. Analogie, ganz abwegig, L. 248 zu III, 3: similitude, Verwechslung mit *matal*, wodurch der Sinn verfehlt wird. V. 243. 347. D. 1255.

mā; *Māḥiyah* = „Wesenheit“, quidditas, „Washeit“, von *mā* = „was“ mit Einschlebung von h zur Differenzierung, da das regelmäßige *māʿiyah* „Wesen des Wassers“ bedeutet. In der exakten Bestimmung von „Wesenheit“ ist der korrelative Begriff von Dasein danebenzustellen. Sehr lehrreich ist die Weise, in der D. 332, 2ff. dies entwickelt wird. Die großen Diskussionen über die „Herstellbarkeit“ der Wesenheit *Mağʿūliyat-u-l-Māḥiyah*, über die man bisher ganz im unklaren war, wird dabei erhellt. Es handelt sich um den Begriff der Wirkursache und den der inneren Notwendigkeit der „Wesenheiten“, z. B. der Zahlen, die uns zeitlos, ewig und unveränderlich erscheinen. Bedeutet dies eine Einschränkung der Allmacht Gottes? Dies war die Frage. Die Unterschiedenheit von Wesenheit und Dasein gilt dabei als eine Selbstverständlichkeit. „Wirkursache ist das, wodurch ein²³¹ Ding in der Außenwelt seiend ist, nicht das, wodurch es dieses (besondere, spezielle) Ding ist.“ Dasein und Sosein werden unterschieden und der Ursache nur das Dasein als Wirkung zugewiesen. Die Begründung wird in der Bestimmung des formellen Objektes des kausalen Wirkens gegeben. „Die Wirkung der Ursache ist entweder die Wesenheit dieses Dinges oder, D. 332, 10, die Wesen-

²³¹ Der Artikel des Originals ist der generische. V. 248.

heit rücksichtlich ihres Daseins, nicht in sich selbst betrachtet, ... noch insofern sie ebendiese Wesenheit ist.“ In der ersten Lehre „folgt die Wesenheit (als Wirkung, *‘atarun*) der Ursache, wie das Licht der Sonne folgt. Der Verstand abstrahiert²³² von ihr dabei das Dasein und legt es ihr als Eigenschaft bei. Dies ist die Lehre der Erleuchtungsphilosophen und anderer.²³³ Sie behaupten: ‘Die Wesenheiten sind (willkürlich durch Gott) herstellbar’. Sie vertraten die Lehre: ‘Die Wesenheit ist die Wirkung, die sich auf der Funktion der Wirkursache aufbaut’.²³⁴ ‘Funktion’ bedeutet dabei ‘zur Folge haben’, ‘aus sich etwas folgen lassen’.²³⁵ Sodann abstrahiert der Verstand aus der Wesenheit das Dasein und sagt es dann von ihr aus. So läßt die Wirkursache (Gott) die Wesenheit des Zaid in der Außenwelt aus sich folgen. Darauf legt ihr

²³² *intizá‘* ‘an.. = „herausreißen aus“ = abstrahieren. Dasein und Wesenheit sind nach dieser Theorie ontologisch dasselbe. Sie stellen zwei Seiten derselben Wirklichkeit dar. Indem der Verstand nur die eine Seite, das Wirklichsein, betrachtet, bildet er sich den Begriff des „Daseins“, den er dem Dinge beilegt. Indem er die andere faßt, das Sosein, greift er das heraus, was das Eigentliche und Tragende ist und was wie das Licht aus der Ursache fließt. „Wesenheit“ wird einem Lichtstrahl verglichen, der aus einer Urwesenheit als einem Urlichte fließt. „Wesenheit“ besagt einen geistigen Inhalt, und dessen Erleben wird mit dem des Lichtes assoziiert. „Dasein“ erscheint dieser Philosophie nicht als ein Licht, sondern als eine „Abstraktion“, die der Lichtfülle des Dinges durch unseren Verstand abgewonnen wird.

²³³ *‘Isrāqīyūn* = die Philosophen, die das Erkennen als eine Einstrahlung des göttlichen Lichtes in unseren potentiellen Verstand betrachten und die Erschaffung als eine Ausstrahlung der „Wesenheiten“ aus der Urwesenheit als dem „Urlicht“. Diese Denkweise hat die Wesenheitslinie der Metaphysik als ihre Grundlage, die peripatetische die Daseinslinie.

²³⁴ Der *Tarattubu* ist die „Wesensordnung“ und die „Seinsvoraussetzung“ und besagt daher die notwendige Folge. So ist das Licht „wesenhaft geordnet auf“ *‘alá*, die Lichtquelle der Sonne, da es aus der Sonne sein ganzes wirkliches Wesen empfängt. Die Sonne ist gleichsam das Fundament, auf das das Licht sich metaphysisch „aufbaut“ und sein Wesen ableitet wie aus dem Prinzip die Folgerung: „Funktion“ = *ta’tīr* = „Wirken“ als Kraftäußerung und Energievollzug. Das Wesen der Ursache wird daher nicht in einer Aufeinanderfolge von Phasen gesehen, von denen die jeweils spätere aus der früheren logisch ableitbar ist, sondern in der „Energie“, die in den äußerlich verlaufenden Phasen eines Vorganges „wirkt“. Dieses Ursachewirken ist positivistisch-erfahrungsmäßig nicht feststellbar.

²³⁵ *istitbá‘* = „eine Sache hinter sich herziehen“, „sie mir folgen lassen“. *bi-t-tab‘i* „per consequens, *tab‘īyan* = in der Weise einer sekundären Erscheinung“, die sich aus der primären Tatsache jedoch nicht zufällig, sondern mit innerer Notwendigkeit ergibt wie das Licht aus der Sonne.

der Verstand das Dasein bei.²³⁶ Das Dasein ist dabei nichts anderes als eine logische, verstandesmäßige, abstrakte Betrachtungsweise. Sie ist dem Vorgange zu vergleichen, daß aus der Sonne in der Oppositionsstellung zu ihr eine Wirkung wirklich²³⁷ wird, nämlich²³⁸ das besondere Licht, ohne daß hier ein als Individuum²³⁹ in sich bestehendes Licht vorhanden wäre, von dem das Dasein ausgesagt würde. Der Verstand betrachtet jedoch logisch das Sein und legt es dem Dinge bei. Er bildet dann die Aussage: 'Das Licht hat Dasein²⁴⁰ durch die Ursache der Sonne'. In der zweiten Lehre ist die Wirkung der Ursache die Wesenheit rücksichtlich des Daseins, nicht in sich, noch insofern sie diese (spezielle Art der) Wesenheit ist. Dies ist die Lehre der Peripatetiker und anderer. Sie stellen die Theorie auf: 'Die Wesenheit ist nicht (willkürlich) herstellbar'. Sie führten aus: 'Die Wirkung der causa efficiens ist das Positivsein²⁴¹ der Wesenheit in der Außenwelt und

²³⁶ „Er beschreibt den Gegenstand mit dem Dasein“, so daß das Dasein wie eine „Eigenschaft“ erscheint, die logisch dem Objekte beigelegt wird, eine *ṣifah* = „Beschreibung“, „eigenschaftsartige Bestimmung“. In dieser Denkweise ist nicht das Dasein die metaphysische Grundlage des Systems, sondern gleichsam ein Epiphänomen, eine Begleiterscheinung, während die „Wesenheit“ die eigentliche Grundlage bildet. Sie besitzt in sich Dasein, aber trägt dies nicht wie ein Inhärens, das ihr „anhafte“; vgl. Fārābī: Ringsteine Nr. 1. Eine Identität von Wesenheit und Dasein liegt hier vor, die die „Wesenheit“ schon in sich als eine „daseiende“ und „wahrhaft seiende“ auffaßt. Damit ist der Begriff der *Ḥaqīqah* gewonnen, wie ihn die Mystiker besitzen. Eine „nichtseiende“ Wesenheit kann es nicht geben, s. *‘am, ma’dūm*. Der Platonische Gedanke der in sich wahrhaft seienden Wesenheiten rückt dabei nahe, während er in der Lehre von der „positiven Natur des Nichtseienden“ ausgeschaltet erscheint.

²³⁷ *ḥaṣala* trägt die Bedeutung des Aktuellwerdens aus einer Potentialität.

²³⁸ *min* hat diese Bedeutung, wenn es einen allgemeinen Inhalt durch Einzelfälle erläutert. Hier soll *‘Atarun* = „Wirkung“ in dieser Weise erklärt werden.

²³⁹ *munfaridun* = „getrennt“ zu *fardun* = „Einzelding“, das in sich eine Einheit, *fard*, bildet und getrennt ist, *munfarid*, von jedem andern, so daß auf diesen Terminus die bekannte Definition des „Individuums“ wörtlich paßt: quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio. Der Vergleich des Lichtes, d. h. der Helligkeit, *Ḍau’*, mit der rein logischen und subjektiven Betrachtungsweise wird uns nur dann verständlich, wenn wir die Theorie im Auge behalten, daß die Helligkeit eine actio in distans, Fernwirkung, sei. Das Licht ist keine „Substanz“, die ein Eigendasein besäße, sondern eine Spiegelung und „magische“ Fernwirkung ohne substantiellen Träger. Licht und „Dasein“ sind gleichgestellt.

²⁴⁰ *wuġida* = „ist gefunden worden“ = „erschien als mit dem *Wuġūd* ausgestattet“.

²⁴¹ Der vielumstrittene Terminus des *Tubūt* und *Idbīt* bedeutet hier, wo wir im System der Peripatetiker, *Maššā’ūn*, sind, nicht das „Positivsein“ der

ihr Dasein in ihr'. Dies bedeutet: 'Die Ursache bewirkt, daß die Wesenheit mit dem Dasein in der Außenwelt ausgestattet wird'. Die Wesenheit ist Wirkung dieser Ursache nur unter der formellen Hinsicht, *bi-ṭibâri*, des Daseins, nicht der, daß sie diese (*hiya* = „diese“ Spezies) ist, indem die Wesenheit selbst aus der Ursache hervorginge, noch insofern sie, diese Wesenheit, eine (bestimmte) Wesenheit ist. Das Formalobjekt des kausalen Wirkens ist dann das Dasein dieser Wesenheit, das Materialobjekt die Wesenheit, indem ihr durch die Ursache das Dasein 'verliehen' wird. Das Sosein wird gedacht als ein real Mögliches, das aus diesem Zustande durch das Aufnehmen des Daseins in die Wirklichkeit erhoben wird. — Diese „Wesenheit“ wird terminologisch auch *Haqîqah* genannt, wodurch deutlich ist, daß dieser Terminus nicht mit „réalité“ und „reality“, Wirklichkeit, übersetzt werden darf.

mlk, *malakût* = „Königreich Gottes“.

الملکوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى ومابين ذلك من الاجسام و المعانى والاعراض.

Das „Königreich Gottes“ ist die geschöpfliche Welt, die Gott als König, *Malik*, zu seinem Besitz, *Mulk* — auch dieser ist oft der gleichbedeutende Terminus — hat. „Königreich bedeutet nach mystischer Terminologie das Gebiet²⁴² von oberhalb des Gottes-thrones bis unterhalb der Erde und alle 1. Körper, 2. unkörperlichen Inhärenzien, *Ma'ânî*²⁴³ und 3. Akzidenzien, die zwischen diesen beiden Grenzen liegen.“

hkl:

إن درّة من ينبجج مكان هيكل²⁴⁴ متجلیاتی لأعظم من الراسیات.

Mit unübertrefflicher Klarheit hat Masignon die *Mâyâ*-Lehre vom menschlichen Leibe dargestellt, P. 481, A. 3. „Der Haikal ist keine Substanz. Er ist ein einfaches Akzidens oder eine Vereinigung

nur möglichen Wesenheiten in ihrer „nichtseienden“ Welt des „Real-Möglichen“, sondern das Vorhandensein in der Außenwelt, die der Erfahrung zugänglich ist; vgl. *Ma'dûm*.

²⁴² *ibâratu min* verkürzt aus *ibâratu mâ min*. D. 334, 5. V. 252. 353.

²⁴³ Die Einteilung der Weltwirklichkeit in Körper, d. h. Substanzen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, „ideenartige“ Inhärenzien, s. *ma'nâ* = „Sinn“, und Akzidenzien ist beachtenswert. Letztere sind dann wohl die den Sinnen zugänglichen Inhärenzien der Dinge.

²⁴⁴ V. 263, a.

von Akzidenzien. Ibn Kaysân leugnet sogar sein Dasein.“ Dies tut auch Ḥallâğ und diese Leugnung liegt schon in dem Terminus allein, der „leere Form“ bedeutet im Sinn des nur scheinbar seienden, substanzlosen Schemen. „Der Mensch ist nur eine stoffliche Hülle der Oberfläche.“ „Diese (frei schwebende) Ausdehnung, diese Häufung von Atomen besitzt im Innern keine dauernde Wirklichkeit. Ihr einziges Prinzip des Zusammenhalts ist, daß der göttliche Wille ihr von außen einen modellierten Umriß baut, ihr eine veränderliche Form des äußeren Gleichgewichtes 'knetet' (*ḥaikal maḥsûs wa maḥṣûs* 'einen sinnlich wahrnehmbaren und individualisierten Tempel' als Leerform, Gehäuse), eine Phantomgestalt für die Seele, eine nicht-wirkliche Summierung einfacher Akzidenzien.“ Diese Mâyâ-Auffassung des menschlichen Leibes wird nun überall angewandt. Wie ein doketischer Scheinleib wird diese „Leergestalt“ von der Ursubstanz in ihren Manifestationen getragen. Ein Akzidens kann ohne substantiellen Träger nicht bestehen, und da Gott die einzige Substanz ist, liegt klarer Brahmanismus vor.

„Ein Atom von diesem Aloe an der Stelle²⁴⁵ des Gehäuses²⁴⁶ meiner Manifestationen ist wahrlich größer als die festverankerten Berge.“ Ḥallâğ spricht in diesem Abschiedsgebete aus: Mein leibliches Gehäuse wird zur Asche und diese „ersetzt den Tempel

²⁴⁵ QT. 22; Nr. 14; T. 201—205; 206 ff. P. 297 f. „m'est le gage, pour Mes transfigurations“, philologisch unmöglich; denn *makân* = „Ort“, „Stelle“ („Garantie“ nur in weiterem Sinne) gehört zu *Haikal*, so daß der Gegenstand des „Pfandes“ das „Gehäuse“ sein müßte: „ist mir das Pfand des Gehäuses meiner Manifestationen“. T. 207, 4 u. „assure au temple futur de mes apothéoses une base..“. Der Gedanke des „Zukünftigen“ widerspricht dem Text und ist unbegründete Zufügung.

²⁴⁶ *Haikal*; QT. unmöglich: *Hâkâl*, ist immer der irdische Leib; P. 124, „formes matérielles“, 525, 9 „réceptacle matériel“, *ḥaikal ġutmânî* = körperliches, d. h. diesseitiges Gehäuse“, 482, A. = 298, A. 5 „ein vielleicht Harrânischer astrologischer Terminus, die astronomische Masse (?) eines Sternes — Sternbildes — bezeichnend, d. h. der sphärischen Hülle seines Kreises“, sumerisch: „großes Haus“, P. 819, 4 „Die stofflichen Hüllen als Handlungssphären der Geister“ schon im Diesseits, wie die *'Aškâl*, T. II, 2. 4. IV, 4 = „Leerformen“ der Diesseitsmenschen zu verstehen. Daher ist die Wiedergabe „glorreicher Leib“ nach der Auferstehung, T. 207, A. 7 = P. 298, abzulehnen; denn gerade in diesem irdischen Leib, P. 522, 6, findet die Manifestation, *zuhûr*, Gottes in Ḥallâğ statt. Mit dem Tode hört dieser „Temple“ auf, Manifestation des Urseins zu sein. Er hat sich in „ein Atom Aloe“, d. h. „verbrannter Asche“ verwandelt, und diese „moindre parcelle de mes cendres“ ist dennoch größer als die „größten Berge“, wie M. frei erläutert; denn selbst diese „meine Asche“ bleibt ein Rest meiner Manifestation (Gottes in mir).

meiner Manifestationen“, deren irdische Laufbahn nunmehr abgeschlossen ist. Dieser Körper „war größer als die festgefügtten Berge“, da er, P. 522, 5, „eine symbolische Darstellung“, *tagâwuz*, Gottes war, nicht wesensverwandt mit Gott, *tagânus* als in derselben Gattung (*ġins*) mit Gott stehend, sondern seine „Erscheinung“, wie Gott dem Moses im brennenden Dornenbusche „erschien“ in der „doketischen“ Art, die einen Scheinkörper anlegt und eine „Inhärenz“²⁴⁷ des Göttlichen im Geschöpflichen ausschließt.

huwa: وهو ذلك الأول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه.

Der umstrittene Terminus *Huwa-huwa* = „Er-Er“ enthält nach dem arabischen Sprachgebrauche eine Identifizierung, wie die Wendung *Gazâlîs*, *Tahâfut*, Kairo 1321; 85, 4, zeigt: „Er ist dann dieser erste in seiner Identität, *‘ain*. Er ist demnach er (selbst)²⁴⁸ bezüglich seines Lebensgeistes und seiner Seele.“ Wie sehr auch Nahrung und Stoffwechsel den Leib des Menschen verändern mögen; er bleibt doch mit sich „identisch“, *bi-‘ainihi*, und diese Identität beruht auf seinem Geiste.

لا الهى إلا هو ولا هو الا هو.

Von der mystischen Intuition, der *Gnosis*, heißt es T. XI, 23: „Sie ist nichts anderes als Er, und es gibt kein er (oder es) außer Ihm“. Da zwei Verneinungen sich aufheben, können wir sie entfernen, um denselben Gedanken in positiver Form wiederzuerhalten: „Sie ist uridentisch mit Ihm und jedes er oder es desgleichen“. In dem Terminus *Huwa-huwa* liegt demnach eine Prädikation, wie seine negative Form zeigt. Sie besagt die Uridentität aller Dinge in Gott, den Grundgedanken der Mystik, der in immer sich

²⁴⁷ *Hulûl* = „Inkarnation“, technisch-terminologisch: „Inhärenz“, M. sehr frei „infusion“. Die Deutung M. „ce qui demeura de moi, mes idées immatérielles, transfigurées, seront plus grandes que les plus grandes montagnes“ ist modernisierte Umbildung. In dem: „transfigurées“ steckt der *tagallî*-Begriff, allerdings in einer mißverstandenen Form; denn *tagallî* besagt, daß das Urlicht sich in der niederen Welt „manifestiert“, d. h. durch Anlegung eines doketischen Scheinleibes „sichtbar“ wird, nicht aber, daß mein Diesseitsleib durch die Auferstehung zu einem „corps glorieux“ wird, noch weniger daß „meine unkörperlichen Ideen“ sich im Jenseits „verklären“ und ein höheres Leben führen. Das sind wesensverschiedene Gedankenwelten, die auch ein Atheist billigen würde, der „in seinen Ideen weiterlebt“, wenn sein Ich sich in die Uratome aufgelöst hat, dem *Hallâg* aber grundfremd.

²⁴⁸ V. 262. 358. D. 1540.

wiederholenden Wendungen wiederkehrt. Die Gedanken: Ureinheit, Urindividuum, 'Ain, Urvereinigung, Ġam', legen davon ein unleugbares Zeugnis ab. Das erste *Huwa* des Paarausdrucks *Huwa-huwa* bezeichnet jede menschlich-geschöpfliche Person und jedes Phänomenenindividuum. Sie alle sind numerisch dasselbe Individuum wie Gott, das „identische 'Ain“. Die negative Formulierung sagt dies deutlich. „Kein Er besteht in der außergöttlichen Welt, außer es ist identisch mit dem einzigen Er.“²⁴⁹

Diese entscheidende, zentralste und klassische Formel können wir nunmehr in ihrem eigentlichen Sinn erfassen, der gestützt wird durch alle Termini, die das Urwesen, d. h. die Brahmanischicht bezeichnen. Ihre völlige Übereinstimmung gibt uns die Garantie der Richtigkeit der Deutung im Sinne der Uridentität. Damit ist ferner die Parallelförmigkeit des *Huwa-huwa* zu verstehen, T. II, 5 und 6 und oft: *ka'anni huwa 'au huwa 'anni* = „Denn meine Person, mein Ich ist Er oder: Er ist mein Ich“, wozu der folgende Vers die gewünschte Bestätigung bringt: „O du, der du unsichere Meinungen hegst, glaube nicht, mein Ich sei das Ich²⁵⁰ der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit“. Ein „Ich“, das in der Zeitenfolge steht oder mit dieser aufs engste verbunden ist, kann nicht das im 'Azal, der Ewigkeit, seiende göttliche „Er“

²⁴⁹ Dann sind alle kosmischen Personen, auch Adam, Moses und Lucifer, mit dem Er uridentisch. Diese Identität ist jedoch nur eine einzelne Funktion des *Huwa-huwa*, nicht ihr ganzes Wesen. M. „Le «huwa-huwa» est simplement celui par qui Dieu exprime une idée, la voix de la «prédication légitime»: Adam aussi bien que Satan“, P. 517, A. 1, faßt nur die Außenseite der Frage. Nicht irgendein Gesandter Gottes, sondern Gott selbst ist mit *Huwa-huwa* benannt.

²⁵⁰ P. 842, 4 faßt dieses „Ich“ als das Gottes, obwohl Gott nur als „Er“ bezeichnet wird. Es soll nur negativ ausgesprochen werden, was der vorhergehende Vers positiv sagte. Wenn mein Ich 'Er' ist, dann läßt sich auch formulieren: Mein Ich ist nicht das Ich des Jetzt, des 'es wird sein' und des 'es war'. Es ist das „Er“, das außerhalb aller Zeit steht, Gott. Die drei Zeitbestimmungen lassen sich auch adverbial auffassen: „Glaube nicht, mein Ich sei das 'Ich' — meines Phänomenenbewußtseins, der Oberschicht meines bewußten Lebens — jetzt, später oder früher“. In der metaphysischen Schicht ist das menschliche Ich das transzendente Er, das im zeitlosen Sein besteht. Daß gerade die Auflösung des Ich in das Er die kennzeichnende Lehre des H. war, geht aus seinem Gegensatz zu *Bisṭāmī*, T. 177, hervor. Dies bestätigt T. III, 11, wo der *Sirr* = Seelenkern, *Ātman* mit der Urwesenheit gleichgestellt wird. M.s „ne t'en va pas identifier pour cela le «c'est moi» (de l'homme simplifié) avec le «Je» (divin)“ widerspricht dem 'anni huwa und dessen negativer Formulierung: „Ich bin nicht mein Ich“, sondern das „Er“. Dies aber ist die Subjekt-Objekt-Identität eines *Samkara*, reinsten Monismus.

darstellen. Der Mensch besitzt nur ein Phänomenen-Ich, und dieses muß er aufgeben, die Oberfläche seines Seins abstreifend, wenn er die Identität mit Gott rein darstellen und erleben will. Auch diese mysteriöse Formel des H., die die ganze Â t m a n - Lehre enthält, die Uridentität der Tiefenschicht unseres Ich mit Gott, ist damit in Harmonie mit allen inhaltsverwandten Texten durchsichtig geworden.

wǧd, 'iǧād = „Erschaffen“, „ins Dasein setzen“, „einem Dinge Dasein verleihen, nachdem es vordem nur idealiter bestanden hatte“. M. ganz irrig, P. 612, 6: „die Fähigkeit Gottes, eine Handlung des Menschen als Sinn und Inhalt auszusprechen“, philologisch unmöglich; V. 264; 359. D. 1456.

Al-Mauǧûdātu: Die Wirklichkeit umfaßt 1. das absolute Sein, 2. die diesem nahestehende „Urwesenheit“ als Allgemein-Welt und 3. den Bereich des Besonderen, Individuellen der Geschöpfeswelt. Wir könnten veranlaßt sein, unter *al-mauǧûdât* — mit dem prägnanten Artikel! — alle diese Schichten zu verstehen. Die exakte Textvergleichen ist geeignet, uns vor diesem Irrtum zu bewahren. Nur die individuellen Dinge der Diesseitswelt, die im *Kaun* = „der Veränderlichkeit“ stehen, werden meist mit diesem Terminus belegt. Dabei scheint gerade die Betonung des „Individuellen“ einen Wesensteil dieser Bedeutung zu bilden. Die „Urwesenheit“ ist der Bereich des Allgemeinen, Begrifflichen, das zu einer kosmischen Hypostase wird. Ihr steht logisch die Individuenwelt der uns umgebenden Außenwelt gegenüber.

الحقيقة التي أوجد الحق من مادتها الموجودات.

Von, 'i. 25, 7, „der Urwesenheit“ wird gesprochen, „die das Substrat bildet, aus dessen 'Materie' Gott die 'seienden Dinge' erschuf“. Zweifellos sind diese ausschließlich die individuellen Welt Dinge, da diese mit der „Urwesenheit“ noch nicht gegeben sind, erst aus ihr entstehen sollen und auf ihr wie auf einem Substrate ruhen. Die *Mauǧûdât* sind nur diese „aufruhenden“ Dinge, nicht die sie tragende Unterschicht. Da nun die ideenartige Allgemeinwelt als unindividuell, 'i. 26, 1 u. oft, bezeichnet wird, erscheint es exakt, die *Mauǧûdât* als „individuelle, konkrete Welt Dinge“ zu benennen.

فهي متقدمة في العلم ظاهرة في الموجودات.

Damit wird der Begriff des „Erscheinens“ verständlich. In der „Urwesenheit“ sind die Dinge noch nicht „sichtbar“, da nur

ihre Allgemeinhalte vorhanden sind und ihre Individualitäten auf ihr „Sichtbarwerden“ warten. Daher, 'i. 26, 9, „geht die Urwesenheit im Gotteserkennen voraus und wird erst in den konkreten Welt dingen 'sichtbar“. Die Urwesenheit besteht bereits, wenn die *Maǧūdāt* noch nicht vorhanden sind. Beide sind demnach zu trennen.

وهو أن تكون لها صورة ذاتية لها لكنها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة ولا نقص فوجودها عن بروز أعيان الموجودات.

Noch greifbarer wird das Verhältnis beider durch die klassischen Worte, 'i. 26, 2: „Dies — das Verhältnis der Weltschichten — besteht darin, daß die 'Urwesenheit' eine Wesensform besitzt, die ihr wesenhaft, *ǧātīyah* = auf der ousia = Substanz beruhend, ist. In den 'individuellen Welt dingen', *maǧūdāt*, ist sie jedoch nur 'Urwesenheit'²⁵¹ ohne Zerteilung und ohne Intensitätsveränderung in Zunahme und Abnahme (der bekannte Begriff der intensio und remissio von Wesenheiten und Qualitäten). Ihr Dasein ist daher erschließbar²⁵² aus den Individuen²⁵³ der konkreten Welt dinge.“

So ist es begreiflich geworden, daß, 'i. 24, 13, die Urwesenheit eine Hyle ist und ein Kreis, der die „konkreten Welt dinge“ trägt und umgibt. Kreis und Kreisinhalt sind jedoch verschieden. Eine gleiche Trennung beider zeigt sich in dem Begriff des Ideal menschen, 'i. 21, 18, der die Allgemeinwelt selbst ist und damit „alle ewigen und zeitlichen Konkret dinge umschließend, *qābil* = 'aufnehmend“. Inhalt und Umfang des Kreises werden in Gegensatz gestellt: jenes sind die 'konkreten Dinge', dieser der 'Idealmensch', d. h. die 'Urwesenheit'.

Daraus ist der Gedanke zu verstehen, daß die begrifflichen Dinge der Wesenheitswelt „weder seiend noch nichtseiend“ sind. Sie gehören einesteils nicht der Konkretwelt an und sind in diesem

²⁵¹ Dies besagt, daß sie nur eine Allgemeinschicht unterhalb der Individualschicht der Dinge bildet, selbst noch keine Individuationen aufweisend, die erst in der Schicht der *Maǧūdāt* auftreten. Die Logoswelt erscheint hier als eine metaphysische Tiefenschicht der Welt dinge.

²⁵² Diesen terminologischen Sinn hat die Präposition 'an = „von her“, wörtlich: „ihr Dasein stammt her von dem Hervortreten der Individuen der k. W.“, indem es aus diesen „erschlossen wird“. Bisher war diese Bedeutung von 'an unbekannt. An dieser Stelle kann keine andere in Frage kommen.

²⁵³ 'a'yan = 'ayūn = „Individua“ im allgemeinen, nicht: „hervorragende Individua“. „essence“ (s. 'yn) wäre völlig ausgeschlossen.

Sinne „nichtseiend“, andernteils sind sie aber Bestandteile des Wirklichen überhaupt.²⁵⁴

wğh = *ğihatun* = „räumliche Richtung“, die bekannten sechs: oben, unten usw. M. oft: Auffassungsweise, Verwechslung mit *waghun*. *lâ-ğihât*, substantiviert: „was keine Räumlichkeit hat“; V. 265. 360. D. 1561.

whd = 'hd; *Waḥdānīyah* = „Ureinheit“, *waḥdānī*, sogar, Bt. 19, *waḥdānīyatīy* „ureins“, „ureinheitlich“ und teilnehmend an der „Ureinheit“ Gottes. Dieser Begriff ist, besonders nach Ğunaid, der Grundbegriff der Mystik geworden, und seine Erfassung bedeutet die Sinnerfassung dieser Mystik. Wenn „alle Menschenpersonen der Ureinheit inhärieren“ und dadurch „ureins in der Substanz werden“, so bedeutet dies nicht, daß jede für sich eine Einheit erlange und darstelle — dann wäre eine metaphysische Vielheit gegeben, die gerade geleugnet werden soll —, sondern daß sie alle teilnehmen an der einen und einzigen Ureinheit Gottes, daß sie alle zusammen diese „Ureinheit“ bilden und durch sie „ureins“ sind, eine einzige numerische Einheit ausmachend. Aus allen Textdokumenten geht dieser brahmanische Monismus hervor, der mit dem Plotinischen geistesverwandt ist. Um den *Tauḥīd*, den subjektiven: das Einheitsbekenntnis und Einheits-erleben, und den objektiven: die Seinseinheit der Welt, die substantielle Einheit des Seins, die als eine numerische, individuelle zu fassen ist — s. den Begriff des *ʿAin* = Individuum —, kreisen die Bemühungen des Definierens l. 28—35. Q. 146—149 und die *Ḥallāğ*-Texte. Sie sind von tragender und durchschlagender Bedeutung für die ganze Spätmystik des Islam geworden, weshalb ihre Diskussion wichtig erscheinen dürfte; V. 154, a. u. 266. 360. D. 1464.

إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته.

Die gewaltigste Definition des *Tauḥīd* durch Ğunaid, die in jedem ihrer sechs Termini den Vollgehalt des Brahmanismus²⁵⁵

²⁵⁴ Fesselnd ist diese Beziehung zu der Platonischen Ideenwelt, vgl. Bruno Bauch: *Die Idee*, Leipzig 1926. S. 7. Logos 15, 261f.

²⁵⁵ l. 28, 15, nach der christlichen Definition des *dû-n-Nûn* das Kapitel über den *Tauḥīd* eröffnend; Q. 147, 18, in TB. 18, 52, 19 mit den Worten angedeutet: „Es wird.. von ihm eine Definition des *Tauḥīd* überliefert, die auf ein rein dogmatisches Bekenntnis von Gottes Einheit und Einzigkeit hinausläuft“. Der Fehler der Sinndeutung liegt darin, daß überall, wo von „Einheit“ Gottes die Rede ist, die relative Einheit des Altislam supponiert wird: Gott ist der „eine“

birgt und originale Wucht mit klassischer Kürze vereinigt, lautet: „Der *Tauḥīd* ist das Alleinsein Gottes, den man als den Ureinen bekennt, indem seine Ureinheit sich in der metaphysischen Tiefe zeigt durch Vollendung seiner relativen Einheit“. Die sechs Termini sind von außerordentlicher Tragweite. 1. Der *ʿIfrād* besagt, s. *frd*, den brahmanischen Akosmismus. 2. *Muwahḥad* nimmt den Sinn der *Waḥdānīyah* vorweg und ist prägnant zu fassen: „der als 'Ureiner' bestimmte und bekannte“ Gott, der die einzige Substanz, s. *Dāt* und *ʿAin*, im Weltall ist und zu dem sich die Phänomenenendinge wie Akzidenzien verhalten. Die *Māyā*-Lehre, die schon im *ʿIfrād* enthalten war, wird hier nochmals angedeutet. 3. *Tahqīq* bedeutet hier nicht nur das subjektive Auffinden der *Ḥaqīqah* = „Urwesenheit“, sondern auch deren außersubjektive Konstituierung, was sich aus dem Folgenden ergibt, indem *bi-kamāl* auf *Tahqīq* zu beziehen ist, s. *ḥqq*. 4. Der Kernpunkt der Definition ist der klassische, von Bistāmī schon, l. 382, 2ff., im monistischen Sinne verwendete Terminus *Waḥdānīyah* = „Ureinheit“. Sie ist identisch mit dem „Ur-Sinn“, *Maʿnā* l. 29, 2 und als Substrat des Nirvanas gekennzeichnet. Sie „trägt“ den Nirvana-Vorgang und in sie hinein verläuft er, wie er auch als in die „Ewigkeit“ verlaufend, l. 14, 18, gedacht wird. Sie ist demnach die einzige Substanz und das Ursubstrat der Welt, die Brahman-schicht schlechthin. Da in ihr das gesamte Weltwesen wurzelt, wird Gott die „Ureinheit“, „Summe des Weltalls“, P. 526, A. 3, genannt. Wegen ihrer Uridentität mit dieser Einheit sind alle Dinge unter sich wesensgleich in der metaphysischen Schicht. 5. Die Vollendung, *kamāl*, erlangen die Dinge, indem sie ihre „Ureinheit“ in Gott erreichen und in ihr wurzeln. 6. Wir finden demnach die Lehre, daß die relative Vielheit, *ʾaḥadiyyah*, der bunten und wirren Sinnenwelt mit ihrer Einheit der Ordnung und Zielstrebigkeit in Gott ihren Abschluß findet. Eine Vielheit, die in ihrer metaphysischen Wurzel sich zur Ureinheit zusammenschließt, ist die „relative Einheit“, die aber nur dadurch den Zug der „Einheit“ an sich trägt, daß sie der Ureinheit inhäriert; vgl. Bt. 19.

neben vielen anderen Einheiten und Welt dingen, die ebenfalls Wirklichkeit besitzen. Hier handelt es sich aber um die absolute Einheit, neben der überhaupt keine andere Einheit selbständig bestehen kann; vgl. Kaun, *ʿAin*, *ʿIfrād*. Nicht überall, wo das Schlagwort „Einheit Gottes“ Verwendung findet, handelt es sich auch schon um Monotheismus. Der Monismus kleidet sich in die gleichen Einheitsformeln.

Schon wie von Bisṭāmī, l. 384, wird die *ʿAḥādīyah* dort genannt, wo die Sinnenwelt im Blickpunkte erscheint. Sie gilt demnach von dieser, obwohl sie äußerlich keine Einheit zu bedeuten scheint. Die sinnlich wahrnehmbare Vielheit muß mit der Intuition des Mystikers gesehen werden. Dann erscheint auch in ihr eine Tiefenschicht, und diese ist die Ureinheit, die diese uns nahestehende Weltvielheit zu sich hin konvergiert und dadurch zu einer „relativen Einheit“ gestaltet. So lautet die Lösung des Rätsels, das uns die klassischen arabischen Termini der „Einheit“ aufgeben.²⁵⁶

Was besonders die „Vollendung der relativen Einheit“ besagt, kann nicht besser erläutert werden als durch die folgenden Worte, die die Definition zu Ende führen. Sie beweisen, daß die „Ureinheit“ die *Coincidentia oppositorum* bedeutet, zu der altislamische Formeln sich hinzugesellen, mit der neuen Bedeutung erfüllt; denn wenn nunmehr von der „Ureinheit“ gesagt wird, daß „sie weder erzeugt, noch erzeugt wird“, so liegt darin nicht mehr der ursprüngliche Gegensatz gegen das Christentum, sondern die Lehre, daß Gott kein Ding mit außergöttlichem wahren Sein außerhalb seiner setzen kann. Dies würde die Ureinheit aufheben. „Außer“ Gott gibt es kein Geschöpf, das eigene Substantialität und Eigendasein hätte. „Er, Gott, ist der Ureine, der weder erzeugt, noch erzeugt wird, in dem zunichte werden (*bi-naḥyī* = durch Negation und Aufhebung) die Gegensätze, innerlich und äußerlich ähnlichen Dinge und alles, was neben Ihm göttlich verehrt wurde. Er ist den Dingen der Welt weder ähnlich noch gleichbeeigenschaftet, kann nicht bildlich vorgestellt noch begrifflich gefaßt werden, indem er ein einziger Gott ist, alleinseiend. Ihm ist nichts ähnlich, und Er ist der Allhörende und Allsehende.“ In *Fardān* klingt die *Fardānīyah* an, das „Alleinsein“ Gottes, s. *ʿIfrād*. Die herrschenden Termini der konservativen Theologie werden damit in die Mystik übernommen, allerdings in mystischer Bedeutung, die sich nach dem *Waḥdānīyah*-Begriffe bestimmt. Die „Unvergleichbarkeit“ Gottes, ein dem Christentum entnommener Gedanke, wird mit dem Inhalte erfüllt, den der *ʿIfrād* umschreibt:

²⁵⁶ Ratlos sucht M. wenigstens der materiellen Verschiedenheit der arabischen Termini drei französische gegenüberzustellen, wobei jedoch das Wesentliche ausgefallen ist: die Angabe der Sinnverschiedenheiten: 1. *unicité* = *Waḥdānīyah*, 2. *unité* = *Tauḥīd* und 3. *moneité* = *ʿAḥādīyah*; L. 248 u. oft. Ohne die Klärung der wesensverschiedenen Bedeutungen sind die versuchten Übersetzungen jedoch inhaltlos.

Gott kennt keine Substanz neben sich. Alles Sein, das „außer“ Ihm „Schöpfung“ zu sein scheint, ist *Mâyâ*. In dem *'ilâhan wâhîdan*, l. 29, 1, klingt das: *'Ainan wâhîdan* von St. 126 an, das den konsequenten Substanz-Monismus verkündet. Wenn es nur ein „Individuum“, s. *'Ain*, im Weltall gibt, nimmt sich das „Einheitsbekenntnis“ der Muslime im mystischen Munde anders aus als im Koran selbst und den Bekenntnissen der Altmuslime. Nur der Esoteriker, *Hâşş*, der „Eingeweihte“, konnte dann diesen Tiefensinn verstehen. Die auffällige Gleichsetzung von Sein, *wuğûd*, und Ureinheit wird nunmehr klar. Da die Ureinheit, die Ursubstanz ist und diese das Sein schlechthin, die Urwirklichkeit, sind beide metaphysisch dasselbe. Die Menschen wie alle Dinge können dabei nur „Schemen“²⁵⁷ sein.

Damit ist selbstverständlich, daß der Mensch keine freie Willenstätigkeit im Sinne der pluralistischen Weltauffassung haben kann, die neben Gott eine Vielheit selbständiger Substanzen annimmt, und daß er als Subjekt sich von Gott als Objekt nicht mehr unterscheidet, so daß die vielbesagte Subjekt-Objekt-Identität eingetreten ist. Die letzte Folgerung des Monismus ist damit klar gezogen, der wahre *Tauhîd* damit erreicht: „Der Mensch ist dann ein Schemen.“²⁵⁸ Über ihn fließen²⁵⁹ die Schicksalswandlungen seiner (der göttlichen) Weltleitung dahin in den Strömen der Entscheide²⁶⁰ seiner Allmacht, in den Abgründen der Meere seines *Tauhîd*, seiner Ureinheit. Dabei 'entwird' der Mensch seiner Sinnenseele und seinem Selbst²⁶¹, dem Anspruche, den die Menschen an Gott stellen, und

²⁵⁷ *Šabh* = „leere Form“, „Leergestalt“ = *'aškâl* in T. und *Hayâkil* = „leere Gehäuse“. Die außergöttlichen Dinge sind substanzlos und deshalb *Mâyâ*-Dinge auf dem Substrate der Ureinheit.

²⁵⁸ TB. 18, 51, 2: Figur; Merx: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik 1893; 61: „Phantom“, sehr treffend; l. 29, 7; Q. 147, 7u. Der Inhärenz- und Akzidenscharakter der Welt geht aus Bt. 19 besonders klar hervor, s. *Hulûl*.

²⁵⁹ In dem *tagrî* = „fließt“ ist die Ohnmacht des Menschen ausgesprochen, der gegen die Fügungen Gottes nichts vermag. *Taşârîf* sind nicht die „Wirkungen“, TB. 18, 51, 3, sondern die „Wandlungen“, das „Hin und Her“ des Weltgetriebes, insofern Gott es verursacht. Die Vorherbestimmung verhält sich zum Menschen wie ein Unendliches zum Nichts. Das Unendliche wird durch das Meer symbolisiert.

²⁶⁰ *'Ahkâm*, Singul. *Hukm* = „Entscheid“ des Richters und Verwalters über das, was ausgeführt werden soll. „Bestimmungen“, „Verfügungen“, in der Natur: „Gesetzmäßigkeiten“.

²⁶¹ *Nafs* hat die zweifache Bedeutung: 1. Sinnenseele, die an die Welt gekettet ist, und 2. Selbst, das Zentrum der egoistischen Strebungen ist. TB. 18,

der Erhörung²⁶², die Gott ihnen gewährt.“ Damit ist das Menschenleben geschildert. Der Weltanschauungsgrund, auf dem es ruht, ist folgender:

بجقائق وجوده و وحدانيته .

„Dies beruht auf den Urwesenheiten²⁶³ seines Daseins und seiner Ureinheit“ in der „Urwesenheit seiner Gottesnähe“. Die bisherigen Übersetzungsversuche sind nicht nur deshalb vergeblich geblieben, weil sie die Termini im einzelnen verfehlten, sondern vor allem deshalb, weil sie die Bedeutung von *bi* in der Verbindung: *bi-ḥaqā'iqi* nicht klärten.²⁶⁴ „Auf den Urwesenheiten beruht“ der ganze Weltprozeß, der Mensch und seine Hilflosigkeit gegenüber den Bestimmungen von Gottes Vorsehung, dann sein Wesen als „Schemen“. Es wird „getragen“ von diesen „Urwesenheiten und inhäriert ihnen. Die Präposition *bi* spricht das Inhärenzverhältnis aus. Der „Schemen“, der den Menschen darstellt, ist deshalb ein „Schemen“, d. h. ein substanzloses Sein, ein Akzidens, weil er nur in der Weise bestehen kann, daß er der Ursubstanz inhäriert. Auf dieser als dem letzten Substrate und der „alleinigen“, s. *ʿIfrād*, Substanz findet wie eine Oberflächenbewegung und ein

51, 5: „dadurch, daß er sich selbst, dem Anspruch der Menschen an ihn und seinem Entsprechen [dem gegenüber] entwind“. Es ist die Forderung gemeint, die die Menschen in Gebeten an Gott zum Ausdruck bringen. Die *da'wah* = „den Wunsch, Anspruch“ stellt man im *Du'ā'* = „Gebet“ an Gott wie an ein fremdes Objekt, gesehen von der Selbständigkeit des eigenen Subjektes aus. Tritt nun die Subjekt-Objekt-Identität ein, so fallen die Gebetswünsche und das Suchen und Warten auf deren „Erhörungen“ fort.

²⁶² *istiğābah* = „Gebetserhörung“, die die Dualität von Mensch und Gott voraussetzt. Im Nirvana und der monistischen Auffassung fällt die Grundlage für dieses „Beten und Erhören“. Es ist nicht das Nachgeben des Mystikers gegenüber den Mitmenschen gemeint, wie TB. vermutet.

²⁶³ TB. I. c. „durch die Wahrheiten von Gottes Sein und Einzigkeit“; Merx: „in der Wirklichkeit seines Seins und seiner Einzigkeit“. Mit *ḥaqā'iq* = „Urwahrheiten“ sind die Dinge der Tiefenschicht gemeint, nicht die logisch-subjektiven „Wahrheiten“ im Menschenbewußtsein. Das Wort „Wirklichkeit“ trifft eine andere Seite des *Ḥaqīqah*-Begriffes, der mit „wahrer Wesenheit“, „ontologischer Wesenheit“, „eigentlicher Wahrheit“ am besten wiederzugeben ist. Die „Wesenheiten“ sind gemeint, die nicht diese Scheinwelt ausmachen, sondern die Tiefenwelt des wahren Seins, das Platon in den Ideen suchte, der Mystiker in Gott, der Urwesenheit.

²⁶⁴ I. bietet *wuğūdi waḥdānīyatihi* = „des Daseins seiner Ureinheit“. In beiden Formen wird die Wirklichkeit und Substantialität der Ureinheit betont. Sie ist das „Urindividuum“, s. *ʿĀin*. Alle Welt Dinge der Māyā-Schicht inhärieren ihr. Der ganze Gedankengehalt des Brahmanismus liegt in diesen Worten.

Wellenspiel auf dem Ozean der Verlauf, *ğarayân-mağârî*, der Vorbestimmungen und der *Fanâ*, das Nirvana jeder Vielheit bis hin zur letzten Zweiheit, der von Mensch und Gott in der Subjekt-Objekt-Identität statt. Daß jeder Egoismus, in *Nafs* liegend, und jeder Wunsch selbstsüchtiger „Gebete“ an Gott, der „Ansprüche“ des Menschen an Gottes Allgüte aufhört und der reinsten „Ergebenheit“ in Gott Platz macht, ist eine Selbstverständlichkeit.

الوحدانية بقاء الحق بفناء كل ما دونه يعني فناء يُوجب حُكْمُ الحقيقة
وقيل الوحدانية بقاء الحق وفناء كل ما دونه يعني فناء العبد عن ذكر نفسه وقلبه
بدوام ذكر الله تعالى وتَعْظِيمِهِ.

Diese Gedanken werden l. 32, 4 zu der Bestimmung des metaphysischen und psychologisch-ethischen *Tauḥîd* zusammengefaßt: „Die Ureinheit ist das ewige Bestehen Gottes in dem Nirvana alles dessen, was außer Ihm ist, — das 'Nirvana' verstanden in dem Wesensurteil.²⁶⁵ Nach anderer Auffassung ist Ureinheit das Fortbestehen Gottes und gleichzeitig das Nirvana alles dessen, was außer ihm besteht, — hier das 'Nirvana' verstanden als der Zustand, in der der Gottesdiener aufhört, an sich selbst und sein Herz zu denken, indem er beständig an Gott denkt und ihn preist.“

Der Tauḥîd.

„*Tauḥîd*“ ist der häufigste, vieldeutigste und am schwierigsten zu bestimmende Begriff der islamischen Mystik. Ganze Kapitel der Originalschriften stellen über ihn Betrachtungen an und fügen

²⁶⁵ *Hukmu-l-Haqîqatî* = „das Wesensurteil“ ist die Erfassung der Tiefenschicht der Welt, der metaphysischen Ebene des wahren Seins. Der erste *Tauḥîd* als Alleinheit ist demnach ontologisch zu nehmen. Das Nirvana gilt, das soll gesagt werden, nicht vom subjektiven religiösen Erleben, sondern will eine Weltlehre über die „Wesenheiten“ der Dinge bringen, ein „Urteil über die Dinge an sich“ aussagend. *Wahdānîyah* wird in dieser Sinngebung mit *ʿIfrād* einfach gleichgesetzt. Sie ist gleichfalls das „Alleinsein“ Gottes, wenn die gesamte Welt des *Kaun* neben Ihm ins Nichts versunken ist. Da *hukm* auch die reale Gesetzmäßigkeit bedeutet, ist auch die Wiedergabe möglich: „so wie es die Gesetzmäßigkeit der Urwesenheit erfordert“. Sie läßt keinem Außergöttlichen die Möglichkeit substantiellen Bestehens. — Die folgenden Zeilen stellen neben dieses ontologische Nirvana ein psychologisches und „konservatives“, das die Gedanken der Exoteriker (vgl. die audientes des Manichäismus und die „Fleischesmensen“ neben den Pneumatikern) widerspiegelt. Auch die Akkusativkonstruktion *hukma* läßt sich dem Sinnzusammenhang einfügen.

die Ansichten der Lehrer „mystischer Theorie“, *‘ilm*²⁶⁶, zu bunten Blumensträußen zusammen. Jeder Meister hat über ihn seine Definition ausgearbeitet, die ihm aus der Diskussion mit seinen Hörern in seinem Lehrsaale, *maǧlis*, l. 29, 16ff., erwachsen ist. Jeder hat sein System. Das individuelle Genie entscheidet, wenn auch in den Formulierungen die verschiedensten Abhängigkeiten von außen sich zeigen und die Bausteine aus fremden Kulturen sichtbar werden. Die verwandten Begriffe der umliegenden geistigen Felder sind heranzuziehen wie *Wahdānīyah*, *‘Ain*, *Ġam‘*, *‘Aṣl*, *Nuqtah*, *Sirr*, *Taǧallī* usw., so daß alle Grundbegriffe auch für diesen Zentralinhalt in Frage kommen. Definitionen, die den Einblick der „Esoteriker“ voraussetzen, können nunmehr als geklärt erscheinen.

ليس في التوحيد خلقٌ وما وحدَ اللهَ غيرُ اللهَ والتوحيد للحقِّ والخلقُ طفيلٌ.

„Im Tauḥīd, der Seinseinheit, gibt es keine Menschen, und keiner hat je Allāh als einen bekannt außer Allāh selbst. Der *Tauḥīd*, das Einheitsbekenntnis, kommt nur Gott zu. Die Menschen fallen dabei aus“, l. 32, 8. *Ḥalqun* sind zunächst die Geschöpfe im allgemeinen, dann die Menschen. Im ersten Sinne „bestehen im *Tauḥīd* keine Geschöpfe mehr“, da sie *Māyā* sind, „Schein“ ohne eigenes Sein. Im zweiten, der wohl nach dem Zusammenhange gemeint ist, kommen als Subjekte des *Tauḥīd* keine Personen in Betracht, die neben Gott ein eigenes Sein hätten; denn Gott ist „allein“, s. *‘Ifrād*, der Handelnde im Weltall, und alle Subjekt-Objekt-Vielheit ist aufgehoben. Wenn ein Mensch der Phänomenenwelt das Glaubensbekenntnis ausspricht, so ist es nicht dieser Mensch, der als der wahre Handelnde in der metaphysischen Schicht dieses Bekenntnis trägt, sondern Gott. Wie viele Bekenntnisse der Einheit Gottes die Menschen auch ausgesprochen haben mögen, kein anderer als Allāh selbst hat je dieses Bekenntnis gesprochen. Gott ist das handelnde Subjekt in allen solchen Bekenntnissen gewesen; denn „im *Tauḥīd* als Seinsidentität und als Bekenntnis

²⁶⁶ *‘ilm* = 1. „Wissen“ im allgemeinen, 2. „Naturwissenschaft“, 3. „Theologie“, 4. „mystische Theorie“, die die Mystiker gegen die „Wissenschaft“ der Theologen als Ersatz und Widerlegung aufstellten. Aus Mangel an philologisch-kritischer Unterscheidung glaubte man die „Theologie“ sehen zu müssen, wo in mystischen Texten von dem *‘ilm* die Rede war. Dadurch kam die Grundverwechslung, die die „Mystiker“ auf dieselbe Linie mit den „Theologen“ stellte und die *Ḥallāğ* zu einem „Theologen“ machte.

der Einheit“ gibt es kein menschliches Subjekt neben Gott, ausgestattet mit eigener Substantialität; s. T. XI.

علامة حقيقة التوحيد نسيانُ التوحيد وصدقُ التوحيد أن يكون القائم به واحداً.

„Das Zeichen der Urwahrheit (und Echtheit) des *Tauhid* ist das Vergessen des *Tauhid* selbst, und die Aufrichtigkeit des *Tauhid* besteht darin, daß das Subjekt²⁶⁷ desselben ein Ureiner sei.“ Der „Ureine“ ist nur Gott, der, l. 32, 1, allein von sich das „Ich“ sagen kann und der die *Wahdāniyah* selbst darstellt. Bedeutsam könnte die Variante sein:

علامة حقيقة التوحيد نسيانُ التوحيد وهو أن يكون القائم به واحداً.

Texte, die nach dem materiellen Wortlaute rätselhaft bleiben müßten, werden durch solche Paralleltexte inhaltlich vielleicht geklärt, Q. 148, 1u. „Das Zeichen der wahren Wesenheit des *Tauhid* ist das Vergessen des *Tauhid* selbst. Es besteht darin, daß der Träger dieses Vergessens²⁶⁸ ein 'ureiner' ist.“ Unter *nisyān* = „Vergessen“ kann man philologisch nur verstehen, daß ein Bewußtseinsinhalt aus dem Gedächtnis schwindet, indem die Person jedoch bestehen bleibt. Nun ändern die Mystiker diese Wortbedeutung in den Tiefensinn ihrer Weltbetrachtung, die Bedeutung der *Wahdāniyah* = „Ureinheit“ hineinlegend. Das „Vergessen“

²⁶⁷ l. 35, 7. Sarrāğ schließt mit dieser Definition Baḡdādī's seine Darstellung des *Tauhid* ab, indem er kommentiert: „B. will damit sagen: Der Mensch vergißt das selbstgefällige Betrachten seines eigenen *Tauhid* = Gottesbekenntnisses in seinem *Tauhid*, indem er darauf hinblickt, daß dieses Bekenntnis Gott inhärierte in der Vorwelt im Hinblick auf den Menschen; denn wenn Gott ihnen, den Mystikern, dieses Bekenntnis nicht mit seinem Willen vorherbestimmt hätte, so hätten auch sie dasselbe nicht gewollt und Gott nicht als einen bekannt.“ Gott ist der „Träger“, *Qā'im bihi*, s. *qiyām*, des Bekenntnisses, während die Menschen in der Vorwelt in Gott bestehen. Wenn sie dann in den *Kaun* eintreten, vollführen sie diese in der Vorwelt gegebene Prädestination zum Bekenntnis. Der metaphysische Träger desselben bleibt dabei immer noch Gott, wenn auch in der Phänomenenwelt die geschöpfliche Person des Einzelmenschen „Träger“ zu sein scheint. In der Oberschicht der Welt sind es „viele“, die das Bekenntnis aussprechen; in der Tiefenschicht ist es nur der „Ureine“, der Substrat und Handelnder dieses Aktes sein kann.

²⁶⁸ Freilich bleibt auch hier noch die Beziehung auf *tauhid* möglich: „Träger dieses *tauhid*“ = Einheitserlebens, Einheitsbekenntnisses. Der letzte Sinn: die Subjekt-Objekt-Identität ist der gleiche; s. T. XI. Die andere Lesung verdient jedoch Erwägung.“

wird dann erreicht, wenn sein Träger keine Vielheit mehr aufweist, weder die der Pluralität der Dinge noch die letzte Zweiheit von Subjekt und Objekt, so daß „alle Kontraria und Subkontraria und Ähnlichkeitsdinge“, l. 28, 1 u., sich in die Ureinheit aufgelöst haben. Das, was philologisch nur als eine Funktion eines Subjekts gefaßt wird, wird im esoterischen Sinne ein metaphysischer Seinszustand, der der „Ureinheit“, „Uridentität“.

Es genügt also nicht, in *wahidan* nur die numerische Einheit zu sehen, die ein Ding neben vielen gleichen Einheiten bestehen läßt. In ihm liegt die Bedeutung der „Ureinheit“, die kein anderes Ding neben dem Subjekt erhalten bleiben läßt; denn in der ersten Form der „Einheit“ bleibt die Vielheit der Phänomenenwelt bestehen und wird deshalb der Tauḥid, die absolute Einheit, aufgelöst. Das „Vergessen“ der „anderen Wesen“ ist dann noch nicht aufgehoben. Erst wenn der Begriff der Einheit in die metaphysische Schicht gehoben wird, ist ein Vergessen eingetreten, da an kein anderes Ding mehr gedacht werden kann. „Ureinheit“ und „Vergessen“ sind dann dasselbe.

لا يصح التوحيد إلا لمن كان جَعْدَهُ إِشْبَاطَةً²⁶⁹.

Die mysteriöseste Form nimmt der *Tauḥid* l. 34, 5 in der Bestimmung von Šibli an: „Der Tauḥid ist nur für den echt, für den dessen Behauptung zugleich seine Verneinung darstellt“. „Man fragte ihn über den Begriff ‚Verneinung‘. Er: ‚Sie ist das Ausfallenlassen der Pronomina der ersten Person‘. Dies bedeutet, so fügt Sarrağ hinzu, daß der die Einheit Gottes Bekennende in Wahrheit und im eigentlichen Sinn die Behauptung seiner eigenen Person leugnet, d. h. die Setzung seines Selbst in allen Dingen — und zwar leugnet in seinem Seelenkerne. Er spricht z. B. ‚in mir‘, ‚von mir‘, ‚für mich‘, ‚zu mir hin‘, ‚über mir‘, ‚bei mir‘, ‚neben mir‘. Sodann läßt er diese Pronomina fortfallen und leugnet sie in seinem Seelenkerne, wenn sie auch nach der phänomenalen Form, *rasman*, über seine Zunge dahingleiten.“ Der „Seelenkern“ erschaut intuitiv das metaphysische Wesen der Dinge und Gott als den „alleinigen“, s. *ʿIfrād*, Träger aller Vorgänge und Dinge der Welt. Wenn er dann mit der Zunge von seinem Ich spricht,

²⁶⁹ Nicholson: جَعْدَهُ إِشْبَاطَةً. Im arabischen Sprachgefühl wird nach *kāna* das Subjekt meist nachgesetzt, wo wir es vorstellen. Der *ʿiḥbāt* ist Subjekt und er wird zur „Leugnung“, *gaḥd*. Der Mystiker stellt nicht zuerst eine negative Aussage auf, die dann zur Affirmation wird, sondern umgekehrt.

leugnet er zugleich in seiner mystischen Schau dieses Ich, da neben Gott keine Substanz wahres Sein hat. Dieses Bekenntnis des „Alleinsein“, *ʿIfrād*, Gottes ist der „wahre *Tauḥīd*“, der brahmanische Monismus.

Die Leugnung der menschlichen Person läßt ahnen, welche Krisis durch die Mystik in den Islam gekommen war. Das persönliche Fortleben nach dem Tode mußte der Islam aufrecht halten, während der Monismus der Mystik zur gegenteiligen Lehre drängte, wenigstens die islamische Lehre untergraben konnte. Auch bei Šiblī dürfte die Ġunaidische Theorie von der präexistenten Person unterliegen, die ebenso in dem Nachweltsein fortbestehen kann, wie sie im Vorweltsein bestanden hat und im Diesseitsleben besteht. Als Person bleibt das „Ich“ auch im Jenseits erhalten, s. *Kaun*, I. 29f.

توحيد وموحد وموحد هذه ثلاثة.

Sobald erschaut ist, daß sich im mystischen *Tauḥīd* als absoluter Einheitslehre die Subjekt-Objekt-Einheit verbirgt, lassen sich die bisher ungeahnten Tiefen mancher Definitionen erreichen. Definitionen, über die man nach ihrem äußeren Wortlaute in Zweifel bleiben könnte, werden durch diese mit genauester Philologie verbundene Ideenanalyse adäquat aufgedeckt: Man fragte den Timistānī: „Was ist der *Tauḥīd*?“ Q. 148, 31. Er: „Funktion, Objekt und Subjekt desselben sind noch drei“. Solange man in der Seinseinheit noch spricht von dem Vollziehen der Einheitsaussage oder des Bekenntnisses und der Person, die es ausspricht, *muwaḥḥid*, oder dem Gegenstande, den man als 'ureins' bezeichnet, hat man die 'Ureinheit' — die *Waḥdānīyah* steckt unzweifelhaft in diesem *Tauḥīd* — selbst aufgehoben und den *Tauḥīd* zugleich mit seiner Aussage und seinem Bekenntnis wieder vernichtet, dem Skeptiker zu vergleichen, der durch seine positive Behauptung der extremen Skepsis diese zugleich verneint. Um zum wahren *Tauḥīd* zu gelangen, hat man demnach jede Subjekt-Objekt-Unterscheidung fallen zu lassen, Ḥallāḡ: T. XI, sich in „Schweigen“ zu hüllen und das Ursein nicht als Gegenstand seines Schauens zu fassen, sondern als das eigene Selbst, das identisch ist mit dem Urgrund der Welt.

ما شَمَّ روائع التوحيد مَنْ تصوّر عنده التوحيد.

Die bisher unverstandene Definition des Šiblī, I. 32, 15. Q. 148, 4 u., erhält jetzt ihren Sinn der „Subjekt-Objekt-Iden-

tität“: „Keiner hat die Düfte des *Tauḥīd* jemals eingesogen, der sich den *Tauḥīd* begrifflich²⁷⁰ vergegenwärtigte“. Solche „Vergegenwärtigung“ bedeutet eine Zerlegung des Wirklichen in die Zweiheit von Subjekt und Objekt, so daß die „Einheit“, die *Tauḥīd* doch immer besagt, aufgehoben erscheint. Der Sinn ist demnach die Forderung, nicht über den *Tauḥīd* begrifflich zu denken und zu reden — und auch die theoretischen Diskussionen in den *Maḡālis* darüber auszuschalten; denn *Tauḥīd* besage wesenhaft „die Subjekt-Objekt-Einheit“. Eine gewisse Ironie seitens Šiblis ist wohl nicht zu verkennen. Der *Tauḥīd* ist demnach tiefstes „Schweigen“, eine bekannte mystische Übung und „Versenkung“. Jede, auch die phänomenale Vielheit soll möglichst ausgeschlossen werden.

غنى لى منى قلبى وغنىت كما غنى.

Ein Meister, den Ġunaid lehrte, Q. 149, 5, tat einen Ausspruch, der nur in der Atmosphäre dieser brahmanischen Gedanken sinnhaftig wird. „Mein Herz wurde für mich an mir reich. Dann wurde ich reich, wie es (Er) reich war.“ „Reich werden“ im Sinne der Wurzel *ḡny* wird terminologisch von Gott gebraucht. Er ist „Der Reiche“, der „aller anderen Dinge entbehren kann“. Wenn das Herz „reich“ wurde, so gewann es „Reichtum“ im metaphysischen, göttlichen Sinn; es wurde „göttlich“. „Herz“, *qalb*, ist das Subjekt mystischen Erlebens und steht im Gegensatz zur Phänomenenpersönlichkeit des zeitlich-vergänglichen Ich. *li* hat den Sinn: „zu meinen Gunsten“, „zu meinem Besitz“.

minnī = „im Vergleich zu mir“, auch: „an mir“, so daß eine Steigerung des eigenen Wesens gemeint ist. Gott erfüllt das

²⁷⁰ *taṣawwara* regiert den Akkusativ. Der Text läßt sich demnach sowohl aktivisch als auch passivisch vokalisieren. „Er stellte sich den T. bei sich vor“, *taṣawwara*, oder: „Der T. wurde bei ihm begrifflich gefaßt“, *tuṣawwira*. Die *ṣūrah* = Form, akzidentelle und wesentliche, ist nicht nur bei den hellenistischen Philosophen, sondern auch bei den Mystikern, hier sicher um 900, bekannt, ja, wie es scheint, sogar in juristischen Kreisen, indem nach der *ṣūrah* der Besitz eines Gegenstandes entschieden wird, d. h. nach der „Formung“, die menschliche Arbeit einem Stoffe gegeben habe. *Ṣūrah* bedeutet dabei freilich die akzidentelle Formung einer schon mit der „Wesensform“ ausgestatteten Materie. Es ist die „Bildform“, die äußerliche, mit den Augen wahrnehmbare, die hier intendiert wird. Dennoch könnte ein hellenistischer Einfluß stattgefunden haben. Er läge dann schon bei Šāfiʿi vor. Die anderen Rechtsschulen entscheiden den Besitz nach der „Substanz“, *ʿain*, dem individuellen Stoffe. Die „Materie“ ist freilich bei den Juristen nicht als *Ḥayūlā* noch als *Māddah* bekannt, sondern nur als *ʿAin* = konkrete, individuelle Substanz.

Herz des Menschen. Die göttliche Unendlichkeit dringt in dieses durch die *rusûm* „eingeeengte“ (l. 29, 12: *ḍiqu-r-rusûm*!) Geschöpfeswesen ein. Das „Erlöschen“, l. 29, 2: *idmiḥlâl*, und „Ausgewischt werden“, l. 14, 18: *maḥw*, müssen dabei eintreten. Das Nirvana vollzieht sich und die unendliche Ursubstanz „tritt an die Stelle“ des Endlichen, s. *qiyâm* und *tabdîl*, l. 29, 10; 31, 19; 59, 17. Dadurch wird die reine Uridentität mit Gott herausgestellt und gleichsam aus der Verschalung durch die Phänomenenschicht herausgenommen, „so daß ich göttlich-reich wurde, wie es und Er (= Gott, identisch mit dem Seelenkern = *sirr*) reich war“. In diesem „Reichtum“ liegt die Abstreifung der Phänomenenschicht; denn *ġny* besagt: einer Sache entbehren können, sie weglegen, überwinden. Die seelische Freiheit von ihr und die Weltüberwindung findet in ihm ihren Ausdruck. Sowohl die *Mâyâ*-Welt als auch die *Mâyâ*-Schicht der menschlichen Person und das „sich selbst Genügende“ (dies ist der Sinn von *ġanî* = 'reich') der Ur-Person des *Sirr* und Gottes, als ferner die Ausschaltung jener Schicht und die Uridentität mit dieser, der Urwesenheit, ist der esoterische Inhalt obiger Definition des *Tauḥîd*. „Reich werden“ im mystischen Sinne besagt: wesenseins werden mit Gott, dem „Ur-reichen“, die Ureinheit erreichen, die Scheinwelt und die *Mâyâ*-Schicht der eigenen Person, den *Damîr*, T. III, 11, ablegen. Daß die genannten rätselhaften Worte diesen Sinn verlangen, liegt schon in dem Umstande angedeutet, daß Ḡunaid sie billigt und daß sie von einem Meister stammen, der der Generation vor Ḡunaid angehört, die als *Biṣṭâmî*-Periode noch extremer war als Ḡunaid. Zu dessen Zeit hatten die großen Kämpfe und weiten Abweichungen von der Orthodoxie aufgehört. Die Mystik war in ruhigere Bahnen geleitet worden. Die orthodoxe Linie hatte Ḡunaid gefunden.

الواحدية = „die Einheitlichkeit“.

عند الصوفية عبارة عن مَجْلَى ظهرت الذاتُ فيها صفةً والصفة ذاتاً فهذا الاعتبار ظهر كلَّ من الاوصاف عَيْنَ الأخرى.

Al-Wāḥidu bedeutet den Ureinen, der in sich alle Vielheit und Gegensätze zur Einheit gestaltet. Die Abstraktform *Wāḥidīyah* ist nur aus dieser monistischen Weltanschauung gesehen und zu verstehen, D. 1467, 13. „Nach den Mystikern bedeutet *Wāḥidīyah* einen Mani-

festationsort, *Maglâ*, *Maglan*, in dem²⁷¹ die Ursubstanz als Eigenschaft und die Eigenschaft als Ursubstanz sichtbar wird. In dieser Hinsicht erscheint jede der Eigenschaften als identisch²⁷² mit der andern.“ Eine Vertauschbarkeit und Uridentität aller göttlichen Eigenschaften wird damit gelehrt, so daß „Gott der Rächer identisch, 'ainu, ist mit Allah und dieser mit dem Rächer, ferner der Gnadenspende identisch mit Allah und umgekehrt“.

وكذلك إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كانت النعمة التي هي الرحمة²⁷³ عين النعمة.

„Ebenso verhält es sich, wenn die Einheitlichkeit in der Gnade selbst erscheint. Dann ist die Gnade in ihrer Individualität zugleich die Gnade, die die Erbarmung darstellt, und die Gnade²⁷⁴ ist identisch mit der Rache“ und „diese, die die Strafe bedeutet, identisch mit der Gnade. Alles dies beruht darauf, daß die Ursubstanz in den Eigenschaften erscheint und ebenso in ihren (deren) Wirkungen, und jedes Ding, in dem die Ursubstanz nach der Gesetzmäßigkeit, *hukm*, der *Wahidîyah* erscheint, ist identisch, 'Ainu, mit dem andern.“ Damit ist die Uridentität aller Wesen ausgesprochen, wie sie auch der Brahmanismus kennt.²⁷⁵

ittahada = „die göttliche Ureinheit annehmen“, an ihr teilhaben, ihr inhärieren, Bt. 19. V. 154a. 266. 360.

²⁷¹ Das Femininum *fi-hâ* geht auf den Sinn des Manifestationsortes, zu dem *Haḍrah* = „Majestät Gottes“ oder *ad-dât* = „die Ursubstanz“ subintendiert wird.

²⁷² Die Identität wird immer mit 'Ainu- und dem Genitiv ausgeprägt, ein Beweis, daß 'Ainun das Individuum bedeutet; denn „Identität“ ist Übereinstimmung im „Individuum“. In Gott fallen die „Eigenschaften und Namen“ metaphysisch zusammen. Diese „periphere Schicht“ Gottes ist aber die Weltvielheit. Dann sind die Dinge der Welt alle mit Gott und unter sich identisch, eine urbrahmanische Idee.

²⁷³ *والنعمة* oder *والرحمة* ist im Texte ausgefallen (Haplographie).

²⁷⁴ oder: „und die Erbarmung“, — wenn *errahmatu* zu ergänzen.

²⁷⁵ *tat tvam asi, tat etad, brahmâsmi*: HMU. 26—40. *advaita, kevalâdvaita* = „strenge Monismus“: Strauß: Indische Philosophie 239. 252, identisch mit den Begriffen: *jam* „Urvereinigung“, 'ain, *nuqtah*, 'asl, wenn mit dem prägnanten Artikel verwendet, 'ifrâd, *wahdâniyah*, 'ahadîyah, so daß sich ein durchaus einheitliches System ergibt, das von einem losen, äußerlichen „Synkretismus“ weit entfernt ist. — Damit endigt dieses Lexikon mit der „absoluten Einheit“, nachdem es mit der „relativen“ begonnen hatte, die beiden Pole der mystischen Weltanschauung zusammenfassend, selbst ein Symbol dieses urbrahmanischen Systems.

wsf = *sifatu-n-nafs* = „Substanzbestimmung“, „Bestimmung des Selbst“, des eigenen Ich, des Wesens und Trägers des Dinges. P. 646, 8: attributs de perfection, den Begriff der „Vollkommenheit“ willkürlich hineintragend. *'auṣāfu-d-dāt* = Substanzbestimmungen, Wesensbestimmungen; V. 268b. 362.

wld = *taulid* = „die inneren Handlungen bewirken naturgegeben äußere Konsequenzen“, P. 611, 3, verfehlt M.: „die Herzenshandlungen erzeugen sich einander“. Die „Konsequenzen“, *muwalladāt*, der Handlungen sind den „Wirkungen, *vipāka*, guter oder schlechter seelischer Gegebenheiten“ zu vergleichen, die außerhalb des Handelnden die Handlung gleichsam „fortsetzen“: Strauß: Indische Philos. 108, 20; V. 272. 363. D. 1470.

Anmerkung.

Zu Seite 61, IV. In der Terminologie dieses Teiles der *'Abū Hāšim*-Schule steckt folgende Lehre: Unser Erkennen bezieht sich auf A. die Erfahrungswelt der „Individuen“ oder B. ein außererfahrungsmäßiges Sein, das nicht in den *'a'yān* steht. Ersteres trifft a) das „selbständige Sein“, *mauḡūd*, oder b) das nicht-selbständige Sein“, *ma'dām* — nach Konjekturen für *mauḡūd*, oder c) den „Modus“, letzteres das überindividuelle, nicht-konkrete Seiende, das der Sinnerfahrung nicht zugänglich ist, den absoluten *ma'dām*. Er ist sowohl „positiv“, z. B. die mathematischen Abstraktionen: „alles, was affirmiert werden kann“ = den *'itbāt* erhält, ist: *tābīt* — als negativ: die verneinten und unmöglichen Inhalte. *mauḡūd* bedeutet dabei das „sinnlich wahrnehmbare Sein“, demnach *ma'dām* das „sinnlich nicht Wahrnehmbare“, z. B. die Relationen und das real Mögliche. Nun wird der Fundamentalsatz dieser Schule einsichtig: „Der Modus ist weder *mauḡūd* noch *ma'dām*“, d. h. er ist zunächst A. innerhalb der Individuenwelt, jedoch in dieser weder sinnlich wahrnehmbar (weder physische Substanz noch physisches Akzidens) noch auch *ma'dām*, d. h. ganz außerhalb der sinnlichen Erfahrungswelt, da er ja diese konkreten Sinnensubstanzen und Sinnenwesen intendiert und aussprechen will. Die Allgemeinhalte sind daher „Modi“, wenn sie die Individuenwelt, *'a'yān*, intendieren. Der *tābīt* ist daher im Kreise A. ein Dreifaches: a) jeder Wirklichkeitskomplex, der sinnlich erfahrbar ist = *mauḡūd*, oder b) nicht erfahrbar ist, jedoch noch innerhalb der Konkretwelt der *'a'yān*, also an den *'a'yān* haftend = der *ma'dām*, und als zwischen den *'a'yān* seiend von uns gedacht = die möglichen und relativen Wirklichkeiten, oder c) der „Modus“. Der *tābīt* ist ferner im Kreise B. also außerhalb der *'a'yān* das Positive, Affirmierbare = die in sich = *fi nafsīhi* = in ihrem Wesensbegriffe aussagbaren Gedanken. Sie sind keine „Modi“, da sie nicht innerhalb der *'a'yān* (= A-Kreis) gesehen werden. *mauḡūd* als Gesamtkomplex eines direkt Wahrnehmbaren enthält das, was die hellenisierenden Philosophen „Summe von konkreter

Substanz und konkretem Akzidens“ nennen würden. Dann ist der *mustaqill* = das „selbständige Seiende“ dieser ganze Komplex, nicht die Substanz allein. — Eine mögliche Konjekture wäre auch, *lâ* vor *yakûnu* zu entfernen. Die letzten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme wurden von diesen Schulen in eigener, selbständiger Form diskutiert, dazu in festumrissenen Begriffen und klaren Termini. Das abfällige Fehlurteil: J. 5, 398, 7 zeigt daher wiederum die völlige Fremdheit europäischer Betrachter gegenüber der Geisteswelt des Orients.

Die Theologen, die in dieser „spekulativen“ Weise die höchsten philosophischen Probleme behandeln, sind die *mutakallimân*. Ihnen stehen die *ʿuṣûlîyân* gegenüber, die sich nur mit den beiden *ʿuṣûl* = Koran und Überlieferung abgeben und die Texte dieser beiden Quellen ohne weitere Diskussion als Begründungen der Dogmen hinnehmen. Daß diese die „positiven“ Theologen sind, jene die „spekulativen“, kann keinem Zweifel unterliegen. Unter den letzteren scheiden sich aufs deutlichste zwei Gruppen. Die eine hält sich aufs engste an das innerislamische Gedankengut, die konservative Richtung, die andere nimmt Fremdgut von allen Himmelsrichtungen in sich auf: die liberale. Wesenverschiedene Weltanschauungen spiegeln sich schon in dieser Haltung. Andere exakt-fachmännische und klare Bezeichnungen können wissenschaftlich und besonders ideengeschichtlich nicht in Frage kommen. Damit erledigen sich die J. 15, 118, 25; DLZ. 1927; 797 a, 5 geäußerten Mißverständnisse.¹

Zum Begriff der *mâhîyah* 104f. Die Wichtigkeit der mâhîyah-Lehre verdient unterstrichen zu werden, da sie bisher ungeahnte Blicke eröffnet. Vier Typen der Metaphysik sind dem Orient geläufig. Sie scheiden sich nach dem Grundbegriff als Metaphysik aus 1. dem Sein, 2. der Einheit, 3. der Wesenheit und 4. der Substanz. Die Peripatetiker legen den Seinsbegriff zugrunde und bauen auf ihm alle metaphysischen Inhalte auf, wie bekannt, die „Erleuchtungsphilosophen“, *ʿiṣrâqîyân*, den Wesenheitsbegriff, die brahmanischen Mystiker des Islam teils den Einheitsgedanken, teils den Substanzgedanken. In dem Gange der Entwicklung fließen alle diese Typen zusammen. Ideologisch bleiben sie jedoch zu unterscheiden. Wenn nach der Erleuchtungslehre, Typus 3, die erschaffene Wesenheit mit derselben Notwendigkeit aus der Ursache, *fâʿil*, folgt, wie die Helligkeit aus der Sonne, ist das Erschaffen ein Emanationsvorgang und logisch-metaphysisch notwendig. Zugleich kann dann Gott nur die „Urwesenheit“ darstellen, d. h. den Urträger aller Wesenheiten, die undifferenzierte Grundwesenheit. Aus ihr entstehen die Einzelwesenheiten, durch Differenzierung, die zugleich Emanation ist, Ausstrahlung, besser: Erhellung.² Es wird ein finsternes Ursubstrat gedacht, auf das das göttliche Licht fällt, das alle Wesensformen unkörperlich in sich trägt. Auf jenem Substrate werden dann die körperlichen Wesenheiten sichtbar, die die Welt ausmachen. Die Entlehnung aus Platon ist eine wörtliche.

¹ A. 42: Das: „ne collent pas“ erklärt sich als eine Verwechslung von *lâ taṣîlu ʿilâ* des Textes mit *lâ-tattaṣîlu bi-* = terminologisch: „sind nicht kontinuierlich verbunden mit“; eine rein grammatisch-literarische Abirrung M.'s wie MKB. Nr. 12; A. 42.

² In Anmerkung 239 gilt das Erleuchtungsbild von der Erschaffung, nicht dem abstrakten Erkennen. „Licht“ und „Wesenheit“ werden deshalb identifiziert, weil „Wesenheit“ dem Erkennen und der Wahrheit zugeordnet ist, die als Erleuchtetwerden gedacht sind.

Verzeichnisse.

Das Verzeichnis der „nebenbei genannten Termini“ ist von besonderer Wichtigkeit. Es faßt die Termini zusammen, die nebenbei in der Übersetzung der herangezogenen Texte verwendet werden, ohne an den betreffenden Stellen das Hauptthema der Erörterung zu bilden. In Vorbereitung eines umfangreicheren „Verzeichnisses weltanschaulicher Termini im Arabischen“ wird auf diese Weise der Vergleich von Parallelstellen ermöglicht, die eine Umbiegung der literarischen Sinngebungen der vorgelegten Worte nach der exakt-terminologischen Seite zeigen und damit zugleich das Problem der Weiterbildung und Bereicherung der arabischen Sprache stellen.¹

I. Nebenbei erwähnte Termini.

- ابد = ابدية = ديمومية ewige Fortdauer 41, 4. — ابدأ A. 151.
 أثر Wirkung 63, 15, 74, 11. Künstliche Bearbeitung durch Menschenhand: 77, 19. A. 202. 238. — تأثير Wirken 3, 20. 32, 8. A. 234. — مؤثرات Wirkungen 4, 10. 18. — تأثير Wirkungen empfangen 3, 21. 4, 5.
 أحدية 13—17. A. 29 (= ġāmi‘). A. 13, 181. 113 A. I 8 A. 11. 18, 1 u. 21, 7. 23, 13. 25, 1.
 ازل 9, 17. 19, 4. 27, 1 u. A. 100. 212. 228f. 38, 5. 41, 21. 83, 12f. 86, 6 u. 99f. 102 u. s. qdm. 109f. I 7. A. 10. 32, 64. — أزلا von Ewigkeit 49, 17f. — ازلية I 21, 6. 23, 7. A. 54.
 اسم Gottesname in der Ekstase 37, 3. — اسماء Namen Gottes sind die Welt Dinge 12, 27. 16, 6. 43, 4 u. A. 86. — الاسماء والصفات nāmārūpāni identisch mit den Welt Dingen 4, 6—5. 29, 16. A. 87. 78, 2 u. I 8. A. 11. 11, 7.
 اصل Wurzel, Weltzentrum 5, 25f. 6, 2 u. 15, 8. 26, 4. 50, 22. 80, 2 u. A. 190. I 6. A. 7. — أصلى A. 124. 135. — أصالة A. 123. 124. 135. — أصولي positiver Theologe, Gegensatz: mutakallim, 126. D. oft.
 الوهية 4—5, 46, 28f. Göttlichkeit als Seinsform.
 أمر Befehl A. 30.
 أنا الحق I 11, 4. 28, 25. — أنايية = أنايية = أنايية Ichheit, Personenindividualität I 24 u. — 8, 2. 41, 21. 73, 2 u. 74, 6. — أناي ich (mein ’anna = „daß“ = Tatsächlichkeit und Individualität) 87, 1. 109, 7 u. — أنايية Daß-heit, Dasein 8, 2 (zu unterscheiden von ’annī = „daß ich“) davon: ’annīyah = „Ichheit“.
 أنت Du I 5. A. 4. 7. 10, 23f. — أنت Ātman, wesensgleich mit Gott 26 u. = *sirr*.
 الانسان Idealmensch 2f. 49, 19. 53, 4 u.
 الانسانية absolutes Menschenwesen, Substanz des Urmenschen 51, 1 u.
 آلة Instrument 17, 6. 17. Instrumentalursache.
 الآن jetzt, d. h. während des kaun-Prozesses s. kwn. 100, 12 u.
 أولية 7 A. 10, zu unterscheiden von أولوية = vorzüglicher zu sein 83.

¹ Die in I., d. h. Nr. 12 dieser „Materialien“ verwendeten Termini mußten zur Klärung und Bestätigung beigegeben werden. Auf die beständig vorkommenden weltanschaulichen Termini sollte und konnte die Aufmerksamkeit nur hingelenkt werden durch Nachweis der markantesten Belegstellen. K. = Koran. S.-O.-J. = Subjekt-Objekt-Identität = ātma-brahma-aikyam. A. = Anmerkung.

- تأييد Gnade des Beistandes A. 72. 35, 7.
 أين A. 156. 161 f. 72, 9. 73 f. T. V 11. „wo“ = Raum, Räumlichkeit.
 ب I 19, 3 u. — 22, 21. den Träger bezeichnend 38, 9 f. Inhäsionsbeziehung 116 f.
 A. 183. — ب die Ursache bezeichnend 31, 2 u. 38, 12.
 معنى baḥr-i-ma'nā = Gott 68, 10.
 مبدع der absolut und anfangslos Erschaffende; Gegensatz muḥdiṭ = der ein zeitliches Ding Hervorbringende A. 185.
 بدل Tausch, Ersatz „Vergottung“ des Menschen, der seine Eigenschaften gegen die Gottes eintauscht, wohl ein manichäischer Gedanke 91 f. A. 206. 207.
 ابراز = تبريز = تحصیل Aktualisieren einer Potentialität 53, 16 f.
 باطن verborgen 12, 7. 49, 12. mystischer Tiefensinn. I 4, 9. 9, 1. — باطنية „Innenseite“ 4. A. 6.
 بقاء ewige Fortdauer I 27—32—46, 9. 69, 6 f. 74, 2. 75, 15. A. 166. 194. 207. 95 f. 98 f. — يبقى 7. A. 8.
 بين 17, 8 = تفرقة 74, 7 f.
 تبعاً folgt logisch-sachlich und zeitlich A. 196. — استتباع etwas zur Konsequenz haben A. 235.
 ثابت positiv im Logos bestehend, aber noch „nichtseiend“ in der Erfahrungswelt 27 f.
 ثابت positiv aussagbar A. 111. 124. s. ma'dūm 241. real-möglich 55—65.
 الجبر die Zwangsvorherbestimmung 88, 10. — الجبروت höchste Gotteswelt 30, 14 f.
 انخداب entrückt werden 15, 2 u.
 المجرّد substantia separata, der Engel 20, 4.
 جرى — جریان 117, 1.
 جزئى individuell 34, 4.
 المفعولية die Nicht-Herstellbarkeit der Wesenheit 33, 2. 103 u.
 جلال Gottesgröße, Majestät 46, 18. P. 885, 4 „splendeur“, unexakt.
 مجلس 118, 4. 122, 7.
 التجلى 10, 8. 37, 2. A. 102. 46, 6 f. A. 6. — التجلى الشهودى die sinnliche Manifestationsform 43, 20 f. — محلى im Genitiv zu كَان 5, 16. — المتجلى له das Substrat, das die Manifestation aufnimmt A. 182.
 جمع Urvereinigung mit Gott A. 90. 190. 47, 10 f. 109, 2. — جمع الجمع 47, 10.
 جملة Weltall I 7. A. 11. — A. 152. 71 f. 75, 18.
 جمال Urschönheit 9, 6 u. 10, 7. 46, 17 f.
 تجانس Wesensverwandtschaft 108, 4.
 استجابة Gebetserhörung A. 262.
 جود Selbstlosigkeit im Spenden des Guten A. 55. 51, 2.
 تجاوز symbolische Darstellung 108, 4.
 الجوهر die Substanz 20, 3. 33, 4. 39, 4 (Atom). 50, 22. 63, 1 u. 78, 9.
 محبة Minne I 14, 13. — المحبوب der Gegenstand der mystischen Minne 92, 5 u.
 حجاب Schleier 15, 21. 26, 23. 34, 12. 52, 2 u. 53, 24. A. 77. I 8. A. 12. 22, 12.
 حدود definitiones = „Grenzen“ 11, 8.
 حدث Zeitlichkeit der Welt I A. 64. 8. A. 1 u. (Lehre des Ibnu-l-'Arabī) 15, 14 f. 67, 3 u. A. 142. 193. — الحوادث = الكائن = الكون 49. 18. Zeitlich und daher: vergänglich.
 معاذٍ معاذٍ im Sein parallel, kongruent 51, 4 u.

- حرارة „Glut“, als göttliche Hypostase: der Heilige Geist 23—25. 29, 5. 35, 7. T. II 1—4.
 حركة äußere, räumliche Bewegung A. 199. 214.
 حِس Wahrnehmung durch die Sinne 17, 12. A. 192. 199. 214.
 حسب ānanda I 13, 26. Glücksanteil. — حسب الواحد I 13, 2. 30, 1 f.
 حسن sekundäre Schönheit, Welt Schönheit. Gegensatz: ġamāl 46. — عالم احسان als „Welt“ gefaßt 29, 14—30, 1.
 انحصار restlose Zusammenfassung 14, 2 u. D. 235, 2 (Brahmanlehre).
 حصل es gelangte zur Aktualisierung, Entelechie 49, 18. A. 237. — حاصل الاشارات die conclusio, der letzte und tiefste Sinn der mysteriös hinweisenden Mystiker-Aussprüche A. 188. — حاصل A. 124. 49, 18.
 حظ ānanda I 13. A. 26. Glücksanteil, Glücksgenuß.
 حفظ Treue gegen Gott A. 74.
 الحق innerster Kern der Gottheit, Gottvater A. 187. — حقّة göttlich, innergöttlich 2, 13. — حقيقة Urwesenheit 3, 14—4. 39, 19. A. 80. 180. 221. 52, 16. 53, 5 u. 80, 8. 106, 12. I 7, 12. 9. A. 13. 32. — حقيقة real-mögliche Wesenheit A. 116. A. 236. s. māhiyah. — في الحقيقة A. 220. 94, 2. — الحقيقة Gott 13, 6 u. 14, 20. 15, 6. 39, 19. 5 u. 40, 16. 41, 21. 49, 11. 50, 12 (Urträger aller Wesenheiten). — الحقيقة Gott und Welt 3, 25. 13, 21. 14. A. 1. (Die beiden Urwesenheitsgebiete, die beiden Seinsschichten I u. II s. I 4f.) — حقائق Wesenheiten 3, 14. 51, 15. 53, 20. Die Weltwesenheiten als in der Urwesenheit (Gott) ruhend. A. 263. — حقّ الحقيقة 76, 8 Die Tiefe der Gottheit. T. II 1—4: Gottvater. — حقيقة الحقيقة 23, 2. 49, 1f. T. II 1—4 der Heilige Geist. — الحقيقة ebd. der Logos. — حقيقه الحقائق 4. A. 6. A. 99. — الحقيقة المحمدية 2, 22 identisch mit dem Idealmenschen, Urmenschen. — تحقق A. 121. 124. 129. 133. 55, 4 Urwesenheitsverwirklichung.
 حكم Gesetzmäßigkeit (oft tautologisch gesetzt) 4, 11. 19. 18, 8. — حكم göttlicher Entscheid 39, 28. A. 260. — حكم الحقيقة subjektiv und objektiv bestimmbar A. 265. — حكماء A. 117. 57, 9. 63, 9. 80, 24. Metaphysiker, Weisheitslehrer. — حاكم Gottesname, der in der Ekstase „herrschend“ ist A. 175.
 حول 69 f. 100 f. Funktion der Inhäsion metaphysischer Ordnung (Gegensatz عروض = Inhäsion physischer Ordnung) A. 247. — محل substratum metaphysicum (Gegensatz: ma'rūḍ, mauḍū' substratum physicum inhaesionis. — حال Inhaerens eines substratum metaphysicum 20, 3. A. 106 (Gegensatz: 'āriḍ, 'araḍ = Inhärens eines physischen Substrates).
 حال Zustand A. 106. 131. 45, 15 f. — احوال Modi 57—64, Erkenntnistheorie des 'abū Hāšim.
 حيث A. 160.
 متحيز einen Ort einnehmend 20, 3. 54, 3; durch den Ort begrenzt.
 خُدعة „Trug“, Bestimmung der Phänomenenwelt 8, 12. I 5, 11. A. 43. 24, 15, s. kwn.
 خرج Aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit hervorgehen 48, 16 = برز و حصل.
 خاص Esoteriker, „Auserwählter“, wohl im manichäischen Sinne 115, 8.
 مختصر A. 98 zusammenfassend. Passiv: Überblick.
 خواطر 23, 22. T. XI 20 phantasieartige Bewußtseinsinhalte.
 اخلاص Aufrichtigkeit als selbstlos auf Gott gerichtete Absicht 83, 3 u.
 خلطة = مخالطة 16. A. 23 f. 17, 1.

- خالقة geschöpflich 2, 13. — الخليفة gegenüber الحقيقة 26, 5 u. wie *ḥalq* zu *ḥaqq* T. XI 26.
 دخول Eintreten der göttlichen Eigenschaften an die Stelle der menschlichen, —
 wohl manichäisch A. 205. 92f.
 اندراج in der Phänomenenschicht vernichtet und in die Sinnschicht eingeordnet
 werden 68, 13—69.
 دعوة Gebetswunsch A. 261.
 دقيقة A. 47. 27, 4—28 feine Wesenslinie = *ḥaḥiqah*, von geistig-mystischer Art.
 الدهر die (kosmische) Zeit 86, 13.
 ديمومية sempiternitas 5, 2 u. 6, 12. A. 100. I 15. A. 32. 19, 1. A. 48.
 دون „vor“ in der Hypostasenordnung M. „n'implique pas“ sinnwidrig A. 44. T. II 1.
 ذلك so-bestimmt als Sosein = Wesenheit 32, 6f.
 الذات Gott als die Ursubstanz, monistisch gedacht 2, 14. A. 3. 4, 11—5. 6, 3 u.
 13, 11. 14, 2 u. 15, 16. 21f. 18, 3. 29, 1f. A. 53. 71. 155. 170. 178. 191. 198.
 34, 12. 35, 8. 12. 38, 4. 41, 21. 46 u. 54, 4. 63, 19. 72. 83, 3. A. 212. I 11, 6.
 A. 32. 29, 1f.
 ذات prima substantia physica A. 71, Träger der physischen Akzidenzien 39, 4.
 A. 154. — ذات Wesen, secunda substantia metaphysica = *māhiyah* 31, 13.
 34, 7. 39, 6f. — بالذات in wesenhaft notwendiger Weise 20, 3. 13 per se. —
 بذواتها durch ihre Substanz = primo et per se = wesenhaft 53, 1 u. — بذواتها in
 ihnen selbst, ihren eigenen Substanzen A. 210. — ذات Geschöfessubstanzen
 29, 17. A. 178. — ذات wie die Ursubstanz beschaffen A. 198.
 رؤية visio zu trennen von mukāṣafah = Intuition A. 92. — رؤية selbstgefälliges
 Betrachten A. 204. 92, 5. A. 267, 3. — رياء Augendienerei A. 204 (parallel zu
 sam'ah = Ohrendienerei) 92, 4.
 الربوبية 18, 19 göttliche Innenwelt 31, 2. A. 203: Herrschaft 92, 8.
 مرتبة Seinsstufe 2. — ترتب على A. 136 basieren auf 234.
 تردد 10. A. 13 zwischen zwei Polen hin und her schwanken.
 ردف III synonym sein, umfangs- und inhaltsleich A. 129. 62, 1 u.
 رسوم „Wesenslinien“, die individualisieren = Individualisationsprinzipien 6, 6 u.
 41, 2 u. 68, 13. 94, 2 u. 95f. A. 181. 191. 228. I 7, 10. 11, 8. 12, 16, s. ism,
 wasm in T. — رَسَمًا in der Phänomenenform, im „Schemen“ 120, 4 u.
 رفع 1. Vernichtung, 2. Verneinung A. 30. 142. 67f. 189.
 ارادة Realwille A. 30. 30, 2 u. 48, 2. A. 201. 214.
 الزمان die Zeit, die die Dauer des *kaun* mißt 86, 13.
 زندقه Nihilismus, extremer Akosmismus 18, 8. Unglaube: 74, 15.
 زائد von außen hinzutretend (das Dasein zum Sosein) 27 u.—29.
 سببية Kausalität 31, 14—32, die physisch-empirische der 'ilal = Zweitursachen.
 سبحاني „Lob sei Mir!“ I 10, 15. 25, 10f. Ātma-Brahma-Identität nach Bistāmī,
 sein brahmanischer Monismus.
 اللامسبوقية ein Erstes zu sein 7 A. 9.
 سر Seelenkern = Ātman 8, 1 u. 13, 22. 14, 15. A. 80. 81. 163. 250. 98, 10.
 100f. 123, 10. I 8. A. 13. 14, 11, 13. 12, 8. — سر Mysterium 10, 20. — سريرة
 intimster Gedanke 53, 6f.
 صمدية = صمدية 41, 1 = ما لم يزل = aeternitas.
 سكر Trunkenheit 17, 1 u. f. = Nichtbeachtung der Phänomenenwelt.
 سكون ānanda I 13. A. 26. 27. 62, glückselige Ruhe im Nirvana.
 تسلسل unendliche Kette = *lā yaqifu* A. 34 = sie hat kein Endglied.

سالك Mystiker als Erdenpilger 14, 22. 47, 14.

سمعة Ohrendienerei 92, 5.

مساواة 60, 2. A. 128, Kongruenz.

شأن Zustand, Würde; شأن الاهی göttliche Würde = innergöttlicher Zustand 37, 1.

شبح Phänomenschemen der Mâyâ-Dinge 41, 4 u. = šakl, 'aškâl A. 257. 258.

تشتيت = تفرقة Zerstreuung A. 89, Trennung der Phänomensschicht vom Brahman, der Ursubstanz.

اشخاص Personen, „Rollen“ 42, 6. — تشخیص تعیین Determinierung als Individuum 80, 17.

شريف „edel“ im Sinne von feingeistig 54, 6.

اشراقیون Erleuchtungsphilosophen A. 233.

شرك الشرك 16, 13 verkappter Dualismus, Anerkennung eines Zweiten neben der Ursubstanz. — شريك Ahriman I 4, 18. — A. 46. 85.

شطحیات esoterische, geheimnisvolle Äußerungen mystischer Meister A. 3.

شخت = خلطة 15, 11 Trübung durch Mischung.

اشكال I 7, 11. 11. A. 21. 19, 13. — 26, 19. A. 46. A. 83 = šbh, haikal, entstehend durch rasm = Mâyâ-Dinge A. 246. 257.

شاهد 73, 11. A. 161, gegenwärtig und sichtbar. — مشاهدة Intuition 14, 5. 31, 1.

اشارة individueller Hinweis 80, 5, eine „numerische“ Individualität erfassend A. 3.

اشتياق desiderium mysticum I 14, 8.

شيء Phänomenending 43, 15. — مشیئة Idealwille (s. 'iradah) 30, 21. T. VII. A. 201.

صحو 16, 8. 18, 1 Nüchternheit, zur Weltbetrachtung sich zurückwenden.

صرف rein; metaphysisch 15. A. 19, ohne Beimischung von Außerwesentlichem.

تصاريف Wandlungen der Geschehnisse A. 259. — تصرف 17, 2 u. A. 28 im Werden und dem sich Hin- und Herbewegen sein.

اصطلاح Terminologie einzelner Schulen, besondere Terminologie (Gegensatz: 'urf = Allgemeinterminologie der Gebildeten; Gegensatz: luğah = Volkssprache) A. 12.

صمدية = قدم = ازل 41, 1, phasenlose aeternitas.

الصورة forma prima substantialis 21, 4. — صور Wesensformen 13, 3. 17, 3. 21,

6. A. 86. 43 f. 57, 9. 80, 26. Erkenntnisformen 58, 5 u. 80, 26. تصور A. 270.

ضد contrarium 5, 4. 15. A. 19.

اضطرار necessitas, innere Notwendigkeit = ضرورية 41, 6, Gegensatz: قهر äußere Notwendigkeit, Zwang.

اضمحلال Erlöschen, Nirvana 7, 1. 13, 21, s. 'ny. A. 145. 68, 13. 123, 3 = maḥw.

ضمير I 8. A. 13. 11, 9. — A. 81 Phänomenenbewußtsein 40, 6. T. III 11 (Gegensatz: sirr = Seelenkern, Âtman).

تضييع eine Form des Nirvana I A. 44 f. Erlöschen der individualisierenden Grenzen.

اضافة physische Beziehung (Gegensatz: nisbah = logische und metaphysische Beziehung). — مضاف Relatives A. 192 (Gegensatz: mutlaq).

طبيعة Physis 4, 3, Naturkraft.

طفیائی zur Seite fallend, Ausfall, Ausgeschaltetes 118 f.

مطلع مظهر 18, 3 (Aufgangsort, Manifestationsbereich).

اطلاق Aussage im absoluten Sinne 33, 18. A. 192. — مطلق Absolut 3, 14, ohne Einschränkungen.

اطمینان ānanda Nirvanaglückseligkeit I 13. A. 26. 62 = tuma'ninah A. 2.

- اطوار nur im كون vorhanden 2: Zeitperioden und -kreise = Aionen.
 طيران „Fliegen“ = Himmelaufstieg des Mystikers I A. 36.
 ظليّ A. 137. 138 hellenisierend: Begriff der species intelligibilis.
 ظهر 9. 6 u. er manifestiert sich. — ظهور = تجلي 2, 15. 10, 8. 11, 1 u. 12, 27. A. 102.
 34, 12. — ظاهر manifest 12, 8. 49, 14. I 9, 1. — مظهر Manifestationsort 5, 10. 95 f.
 ظاهرة 4 A. 6 Oberflächenschicht.
 العبودية 18, 10.
 عبارة = اعتبار A. 65. — باعتبار A. 128 in logischer Hinsicht.
 تعدد numerische, individuelle Vielheit (im Gegensatz zur artlichen und gattungsmäßigen) 4, 1. A. 90. — استعداد Disposition 2. A. 184. 198.
 عدم Nichtsein 20, 2, nicht in der Erfahrungswelt sein. — معدوم 28, 23—1 u. A. 67.
 68. 117. 236. 242. 33, 18. 1 u. außerhalb der Erfahrungswelt 111 f.
 الصدق Gott 68, 2 u. Tiefenschacht der Gerechtigkeit und Wahrheit.
 معراج Himmelaufstieg der Seele, christlich, bes. manichäisch 24, 2 u. A. 221.
 عرش Thron I 25. A. 61.
 عرض inhäriert als Realakzidens (s. hll) A. 113. Inhärens eines Substratum physicum 20, 3. 43, 14. 55, 1. A. 113. 170. — معروض substratum physicum (Gegensatz: *mahallun*). — اعتراض A. 124.
 عرف Terminologie im allgemeinen (Gegensatz: *istilāh*) 31, 4.
 معرفة Gnosis 47, 2, Tiefenerkenntnis durch Gottesintuition.
 تعطيل Deismus 16. A. 21. 18, 8. 15, Funktionslosigkeit, Wirkungslosigkeit Gottes.
 عقل natürliches, logisch schließendes Denken (Gegensatz: Intuition) 2. 3, 1. 15. A. 18.
 المعقولات 53, 1. A. 103 die begrifflich erfassbaren Dinge. العقل Logos 11. 16. 19.
 علل Zweitursachen, geschöpfliche Ursachen A. 140.
 تعلّق Subjekt-Objekt-Beziehung A. 42. 90. 101. 49, 17.
 علائق irdische Fesseln 22, 25. 23, 24, 1 u. 24, 3. A. 81. 214 (christlich-manichäisch).
 علم Logos 2 A. 3. 23, 1—25. 29, 5. 58, 4 u. T. II 1—4. — علم Wissen 45, 16, mystische Theorie (Gegensatz zu „Theologie“) A. 144. 49, 2 u. A. 101. 266. 118, 1. — معلوم erkennbares (nicht nur: erkanntes) A. 120.
 على „über“, Bezeichnung der Inhärenz A. 77. 98 und der Seinsgrundlage A. 101 (im metaphysischen Sinne). 49, 19. 51, 10. 71, 11—20. — على ruhend auf (im physischen Sinne) 50, 11. 51, 10—23.
 عن hat den Sinn von *rafʿun* = Negation 84 f. 86. (Befreiung) von I 29, 21—72, 7. A. 155. 252.
 معنى Sinn der Welt 38, 3. 3, 7. 6, 4 u. A. 98. 143. 212. I 7 A. 10. 13. 54. 57. 62. körperloses Inhärens 78, 11 f. A. 171 f. 243. 106 u.
 عود رجعة = Wiederkehr des Vergessenen A. 115.
 عوض Entgelt, Lohn für eine Handlung.
 عين Individuum 2. 3, A. 1. 6, 4 u. 13, 11. 15, 5. 28, 24. 108, 14. 109, 2. 112 u. 124, 3. A. 91. 130. 136. 148. 154. 164. 272. I 6 A. 6. 7. 11. — I 9, 24. 11, 2 u. 12, 13. 22. 13, 1 u. A. 32. — العين das Urindividuum, brahmanisch 23, 12. 26, 3. 37, 14 f. 38, 4. 39, 19. 41, 21. 76, 2. A. 163. 164. 166. 190. 191. 212. — العين الثابتة die im Logos bestehende Individualsubstanz des Archetypus eines Dinges 27, 1 u.—28, A. 117. 33, 14. 57, 9. — الأعيان الثابتة A. 180. — الأعيان die Individuen der Außenwelt A. 130. 133. 134. 179. 253. 33, 14. 80. — العيون die Phänomenenindividua 75, 2, Terminus des H. s. kwn. 101,

4. A. 253. — عين prädiaktiv gesetzt = „identisch“ 4, 11. 5, 1. — عيني individuell 63, 16. — تعيين A. 167, 79 f. — التعيين die Individualisierung 2, 21. 3, 2. 27, 1 u. f. 28, 29. 34, 12. 35, 4. 80, 1 f. A. 181. — اللاتعيين die Nicht-Individualisierung 2, 20. 80, 1 f.
- غرض äußeres Ziel einer Handlung, dem der Handelnde sich unterordnet, für Gott daher unmöglich. — الغنى der innergöttliche Reichtum, die unendliche Seinsfülle s. kwn. — الغناء = der dem Wesen Gottes eignende Seinsreichtum 102, 14—103, 13. 122 f. s. I Kor. 1, 5.
- غيب Mysterium A. 80, die unsichtbare Welt, in der das Urlicht „verborgen“ ist T. I 1.
- غير اغيار s. advaita I 4, 18 f. 8. A. 12. 9, 6.
- غاية Kulminationspunkt A. 221. 99, 1.
- افتتاح Beginn des *kaun* in der Zeit 83, 16.
- افراد Alleinsein Gottes, brahmanisch 5, 18 (advaita), 7, 1. A. 8. 142. 181. 68, 21. 98 f. I 12, 26. 13, 1. 23, 3 u. 26—32. A. 62. فرد individuelle Einheit A. 239. 114 u. فردانية = تفريد = افراد 114, 6 u. منفرد individuell abgesondert A. 239.
- افترة, Gegensatz: *ḡamʿ* 13, 22. 15, 25—17. A. 90. Phänomenenwelttrennung (Gegensatz: Urvereinigung). — الجوهر الفرد die einfache Substanz, das Atom 50, 22. I 9, 16. — افتراق = بَيِّن = Trennung der Phänomenenschicht vom Urindividuum 75, 1. — المفارق substantia separata (a materia) der Engel 20, 4.
- فعل Tun 3, 20. — فاعل Wirkursache, die das Dasein verleiht, nicht das Sosein 32, 6. — افعال Handlungen 17, 9. — انفعال Leiden 3, 20.
- فقد Gottesferne = تفرقة (Gegensatz: *waḡḍ*) A. 89 (Gott verloren haben) T. XI 3.
- فناء Nirvana I 22, 2.—46, 9. A. 2. 166. 191. Verschwinden der *rusūm* = individualisierenden Grenzen 117, 2.
- فهم gedanklich erfassbar und erfafst 57, 4. فهم A. 144. = عقل natürliches Verstehen.
- فيض Emanation 2, 3, 18. 12 u. Gegensatz: Manifestation A. 6. 82, 3 f.
- قبل „aufnahmefähig sein für“ A. 85. — مقابلة Opposition 3, 3 u. قابل umschließend, in sich bergend 111, 6 u.
- قدح (في) beweiskräftig sein gegen 16. A. 24.
- قدر Schicksalsbestimmung 39, 29. 48, 2, durch die *ʿirādah* = den Realwillen Gottes.
- الأقدس der heiligste A. 198. المقدس der heilige A. 198.
- قدم = aeternitas 5, 1 u. 9, 26. 15, 16. A. 142. 189. 192. *ʿazal* = *mâ lam yazal* I 6. A. 9. قديم 20, 2. 49, 18. 50, 9. aeternus = phasenlos ewig bestehend. — تقدم prius et posterius esse in ordine logico 2, 1 u. 3. 5.
- اقتداء vorbildliche Funktion des Meisters (guru) 39, 1.
- تقرر Bestätigung A. 133 = taḥaqquq Bewahrheitung.
- قضاء Ratschluß Gottes 39, 28.
- انقطاع vernichtet werden 51, 3. 55, 2 (A. 114) T. IV 1 = zum Endpunkte gelangen und dann aufhören.
- قلب I 9. A. 14—73, 13. A. 163 (= *sirr*) Sitz des Erkennens 122 u.
- قوم Schule I 28, 20. — قائم بنفسه = subsistierend 8. A. 10. A. 13. 66. 96. 33, 4. 47, 10. 78, 10. 93, 13 f. A. 173. 201. 267. قيام له في Vergottung, „Ersatz“ A. 27. badal = tabdil Vertauschung A. 201. 95 u. قوام Bestehen, قيام sich aufrichten A. 201.

- قيود Bestimmungen, z. B. فصول = differentiae und خواص propria 3, 16. A. 4. phänomenologische Bestimmungen des Soseins.
- قياس Analogie 2. A. 45.
- مكاشفة = Intuition = kašf 13, 20 f. A. 92. 46 f., s. mušāḥadah.
- الكل das Weltall 43, 22. 71, 11. A. 152. — الكلى das Allgemeine, Universale 29, 17. 34, 3. 51, 19. — بالكلى 16. A. 21 im allgemeinen, in der Totalität.
- متكلم spekulativer Theologe, Gegensatz: *uṣūlīy* = positiver Theologe I 15. A. 33.
- الكمال die Vollendung in der Ureinheit 113 f. الكامل الانسان Urmensch, Ideal-mensch, „Menschensohn“ 52, 31. 53, 4 u.
- كان „er war“ als fertiger Zustand der Vergangenheit ohne die Bewegung, die in yakūnu liegt A. 216.
- كون Vergänglichkeitswelt 3, 8. 6, 11—7, 10. A. 8. 11 A. 14. 13, 4. 17, 3. A. 30. 19, 25. 21, 20. A. 70. 81. 142. 143. 192. 199. 267. 41, 24. 50, 7. 53, 28. 68, 2. 69, 10. 73, 6. 74, 4. 87, 6. 99, 12. 110 f. I 7. A. 10. 32. 54. 28, 4. A. 64. — كون Außenweltsein A. 129. Vergänglichkeitsform des Seins. كائن Seiendes der Außenwelt A. 134. Werdendes. اكون Phänomenendinge 17, 6. 43, 18. 4 u. A. 86.
- كيفية Eigenschaft I 15. A. 32. 19, 2. — A. 45 Inhärens eines Substrates.
- لا شيء = لا شيء Nichts A. 150. 71, 2, Terminus des Ḥ.
- له A. 33 es hat keinen ersten Augenblick seines Daseins.
- هو الا هو I 10. A. 17. 12, 4. — 47, 3 Ausdruck des Brahmanismus.
- له لا يقولون به A. 122. 137. 59, 5 hat den Sinn von: ablehnen, leugnen (prägnant).
- تلبس = التباس Doppelsinnigkeit 71, 11. 72.
- الحاد Leugnung des Theismus 18, 8.
- ولزم = الزم Gegenbeweis besteht A. 124.
- لسان الحق die Sprache des innersten Kerns der Gottheit A. 187. — لسان الحقيقة die Sprache der Urwesenheit, der Gottheit im allgemeinen A. 187.
- لطيف „fein“, d. h. feingeistig 54, 6. — لطف Gnade I 13, 19.
- لو als potentiale Partikel A. 27.
- ليسية I 17—24. A. 150. s. *lāʾīyah*.
- لزم = aeternitas als dāt = Ursubstanz gedacht 6, 8—7, 10, s. maʿnā = substantieller Ur-sinn der Welt, s. *kaun*. A. 225. 99 f. — ما لم يكن I 7. A. 10, was noch nicht in den *kaun* eingetreten ist, s. *kaun*. 99 b. — ما هو Seinsinhalt (erste und zweite Substanz) 49, 3 u. — ما هو عليه Seinsgrundlage eines Dinges A. 101, metaphysischer Bestand. — ماهية Wesenheit 7, 12. A. 45. 28, 8. 31, 3. 32, 7 f. A. 117. 33, 18. 34, 10. 39, 8. 57, 10. 80, 25. — كونها ماهية D. 332, 12: daß sie irgendeine bestimmte (nicht: unbestimmte) Wesenheit ist, s. *māhiyah*.
- مثال = مثل Ideen Platos 3, 7 (nie maʿānī genannt).
- محو = اضمحلال I A. 54. 6, 26 f. 34, 12. 47, 14; brahmanisch A. 191. 123, 4.
- المادة die zweite Materie (im Gegensatz zu hayūlā = der „ersten“) 95, 7.
- المشاهون die Peripatetiker A. 241.
- يمكن 1. kontingent, 2. möglich. I A. 64. — 20, 7. 57, 10 (nicht mit ḥādīt = „zeitlich, in der Zeit beginnend und verfließend“ zu verwechseln).
- ملكوت Geschöpfeswelt 30, 19 (sonst: Himmereich, Gotteswelt, wenn Gegensatz zu *mulk*).
- من bezeichnet menschliche Personen auch in der Vorwelt A. 216.

من „nämlich“, erläuternd A. 238.

ممتنع Unmögliches A. 128.

تمهيد وجود als Kosmogonie 12, 26 (Ausbreitung, Entfaltung des Seinszentrums).

تمييز Trennung, Unterscheidung als Funktion des 'aql 15, 18. — الممتاز das als So-sein, Art, Wesenheit bestimmte *mauğād* 32, 6 f. wesensunterschieden.

مناجاة I 14, 6 (= upaniṣad?) 24, 3 u. traute Zwiesprache mit Gott.

ينازعي den mystischen Kampf bedeutend 74, 5: er reißt mich hin und her. — انتزاع عن abstrahieren A. 232.

نسبة metaphysische Beziehung 27, 2 u. (iḍāfah physische Beziehung), 28, 31, 80, 9.

الى selbstgefällig blicken auf A. 204.

نفس nicht „Seele“, sondern „Sinnenseele“ 29, 1 u. 117, 4. A. 203. 261. — نفس das konkrete, individuelle Selbst, das durch den fā'il aus konkreten Elementen hergestellt wird A. 63. 48, 16. — في نفسه in seinem Wesensinhalte A. 127. — نفس das Selbst als Funktion der Ursubstanz A. 57, in der Mâyâ-Schicht substanzlos, freischwebend. — نفس schöpferischer Gotteshauch A. 88. — انفس Atemzüge, deren Regulierung als Wesensbestand der Mystik aufgefaßt wurde T. V 19. D. 840, 4. 841, 2. 11. Yogapraxis im Islam.

نقض A. 124 Einwand, Widerlegung, contradictio.

نقطة = Seinszentrum 6, 3 u. 15, 9. 25, 18. A. 190, brahmanisch mit al-'ayn = „das Urindividuum“ identifiziert I 69. 7.

النور = الوجود das Ursein 43 u. Ursubstanz, Verschmelzung von Brahmanismus mit Parsismus.

تاول in den Bedeutungskreis einschließen 33, 18.

هو Er = Gott I 5. A. 4. 7. 9, 21. A. 16. 10, 11 f. 11, 13. 13, 7—26 u. A. 81. 109, 7 u.

— prädikativ das Individuum bezeichnend 79, 1. — هو هو = Uridentität 6, 4 u. 31, 13. A. 190. I 10, 3 f. = tad etad 28, 15, klassischer Terminus des Ḥ.

هوية Er-heit 10, 20—11, Individualität A. 154. 167.

هيكل Mâyâ-Schemen I A. 21.—41, 1 u., s. *škl*, *šbh*, *šḥs*, *ruṣūm*, brahmanisch A. 246. 257.

وجد Minneekstase, Gottesnähe A. 89. — وجود Dasein schlechthin I A. 32.—21, 3.

22, 4. 25. 27—29. A. 129. 182. — الوجود Gott als das absolute Sein 11, 9 f.

12, 26. 15, 7. 28, 27. A. 89. 41, 21. 79, 2 u., brahmanisch als Ursubstanz ge-

dacht. — الوجود = الوجدانية 115, 10. — النور = الوجود 43, 23. — وجود

konkretes Dasein 2. 3, 6. 12, 26. A. 63. 112. 129. 198. 33, 18. 55, 1 f.

— وجودي zur Welt der konkreten Individuen gehörig A. 167. 183. 198. 82,

5 u. — موجود seiend in der Phänomenenschicht A. 43. 106. 50, 8. 64, 5 u.

— الموجود der in einziger Weise, wesentlich, primo et per se Seiende = Gott

T. XI 3, brahmanisch gedacht VI 34. — الموجودات die konkreten Welt Dinge

A. 139. — ميجار Mitteilung des Seins 19, 20. 27, 1 u. وجد hat Dasein A. 240.

وجه A. 153 Betrachtungsweise. جهة — جهات räumliche Richtungen (sechs) T. X 12.

(P. 886, 11 „acceptions“, philologisch unmöglich).

وحدة = Ureinheit 2, 22. A. 3. 15, 5. 16. A. 23. A. 93. 181, brahmanisch 82, 1. —

وحدانية = Ureinheit 2. A. 3. 4, 12. 6, 4 u. 13, 13—17, 1. 14, 20. 15, 5. 38, 1.

A. 93. 181, brahmanisch als Ursubstanz gedacht 41, 20. 46, 1 u. 98 f. A. 13.

191. 212. 222. I 8. A. 11. 22, 7. 23, 4 u. 25, 7. A. 60. 26—32. —

- وحدانيّ = وحدانيّ A. 78. „ur-eins“, an der Ureinheit teilhabend, brahmanisch.
 — ureinziger واحد 17, 7, ureiner A. 191. 222. — واحدة 2. A. 3. 3, 3. 4 f.
 relativ eins, an der relativen Einheit teilnehmend = *ʾaḥadīy* A. 181. —
 توحيد I. ontologischer t. I 22 f. A. 57. 62. 29, 20.—6, 11 u. 13, 9. 14, 18.
 18, 17. 29, 17 f. 30, 1 u. A. 10. A. 90. 91, 2 u. 99. 112 f. 117 f. — II. logischer
 t. Gedankliche Fassung der Seins- und Welteinheit. — III. Intuitions-t. I 20 f.
 13, 20. — IV. Erlebnis-t. I A. 6. 2. 13, 2 u. 36, 1 f. A. 73. — V. Bekenntnis
 der Gotteseinheit, altislamisch-christlich-jüdisch A. 73.
 ورد beweiskräftig sein (von einem Einwand) A. 124.
 وسائط hemmende Zwischendinge I 14, 11. A. 35.
 صفة Gotteseigenschaft in der Ekstase 37, 4. — صفات Eigenschaften (Weltbestimmtheiten) 17, 10. 29, 2. 7. 35, 12. 46 u. A. 183. 236. 92 f. — عالم الصفات „Welt der Eigenschaften“ Gottes 29, 15, die Phänomenenwelt, brahmanisch gedacht.
 — اتصاف von außen eine Bestimmtheit erhalten, auch eventuell die des *wuǧūd* = Daseins, A. 63.
 موصول Gott als Terminus des *wuṣūl* 23, 2. T. II 3 st. *wuṣūl* z. les. — وصول zum
 Ziele gelangen 24. A. 42. (von M. verwechselt mit *ittiṣāl* bi- = „kontinuierlich
 verbunden sein mit“, „ne collent pas“). — اتصال Kontinuität A. 197.
 موضوع = معروض Realsubstrat (Gegensatz: *maḥall*) 63, 1 u.
 اتفاق Zufälligkeit A. 193.
 موهومة A. 70. 116. 57, 4. *ʾauḥām* = Phantasiebilder des Phänomenenerkennens.
 يقين Gotterlebensgewißheit 45, 9. — علم اليقين die oberste Schicht des *yaqīn* 83 u.
 — عين اليقين A. 187, die mittlere Schicht des *yaqīn* 83 u. — حق اليقين A. 187,
 die tiefste Schicht des *yaqīn* 83 u.
 ولي Heiliger A. 175.

II. Weltanschauliche Termini.

- Absolut (unmöglich als Wiedergabe von *qidam, qadīm*) *mutlaq* I 7. A. 9. 32.
 — A. 192.
 abstrakt 51, 25.
 accidens accidentis A. 124.
 adhérences, philologisch unmöglich für *ʿalāʾiq*, Verwechslung mit *lawāʾim*, *ʿawārīd* A. 41.
advaita 5, 18—20. A. 162. 275.
 Akosmismus A. 2 u. oft.
 Akzidens 8, 12. 9, 1. 13, 1 u. 37, 17 f.
 55 f. A. 96. 132. 151. 67, 10. 69, 15 f.
 70, 16. 78, 13.
 „Analogie“, philologisch unmöglich für *kaifīyah* A. 45.
 analogia aequivoca 41, 14 f.
 analogia univoca 41, 11.
 ānima 68, 8.
 archetypus A. 184. 198.
 a se 9, 21. aseitas 9, 19.
 Assoziationismus = concursus simultaneous A. 77.
 Âtman = sirr als identisch mit der *dāt* in der Ureinheit, s. *dāt* u. *brahma-âtma-aikyam* 8, 1 u. 26 u. 39, 5 u. 75, 20. I 8, 6. 10, 19 f. 11, 13. 24, 5 u. 25. A. 225. 250. 98, 10. 100. 106.
 Atom 39, 5. 50, 22.
 brahma-âtma-aikyam s. *ʾaḥadīyah*, *waḥdah*, *waḥidīya*, *dāt*, *ʾain*, *ʾaṣl*, *nuṭṭah ḡamʿ*. I A. 20. 62. 75, 19. 87.
 Brahman 4 A. 6. 6, 1 u. 7. A. 8. 8, 13. A. 26. 90. 225. 38, 7. 39, 3 u. 68, 8. 71, 16. 99 f.
 Brahmanismus 3. A. 5. 6, 9 u. 8, 8. 16. A. 20. 21, 31. A. 47. 50. 81. 141 f. 164. 36, 18. 38, 17 f. 39, 12. 43, 8. 67, 11. 84 f. 87 f. 95, 4. 107. u. oft.

- Brahmâsmi I 11, 3 = *'anâ-l-ḥaqqu*, Grundthema der Ṭawâsin des H. A. 275.
 christliche Einflüsse 23 u.
 coller; ne collent pas (Verwechslung mit: *lâ tattasilu bi-*), philologisch unmöglich für *lâ taṣilu 'ilâ* 24 A. 42.
 contingent, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *ḥādīṭ* I A. 64. — 19, 5 f. 20, 8.
 Dasein 22, 4. 25, 4.
 Deismus, Gegensatz: Theismus 66.
 Dharma A. 27.
 distinctio realis inter essentiam et existentiam 56 u., s. māhiyah.
 Doketismus 11, 4 u. — 12. 108, 7. A. 77. 246 f.
 Dualismus 67, 19.
 Einindividualität des Seins 15, 5. 21, 6 u., brahmanisch.
 Einsubstantialität 15, 3. A. 82. 83.
 Ekstase 46, 7.
 Emanation 12, 6 u. 82 f. u. oft.
 Erkenntnisform 49, 20.
 Erkenntnisproblem 56 f.
 Erschaffung als Selbstdeterminierung Gottes 79 f.
 essence, als Wiedergabe von *'ayn* unmöglich, s. d. I 6. A. 6. — A. 52. = *māhiya* 31, 13 f. u. *ḥaqīqah*; A. 130. 148. 159. 180. 181.
 essentia klassisch bestimmt 31, 13 f.
 Feinheit 27, 13 (Geistigkeit), s. NU. 25. 7. 1925; Nr. 30, S. 2.
 Formalobjekt A. 128.
 Gnosis I 8. A. 13. 35. 9, 13. 12, 5. 22, 16. 24, 12. 41, 9. 47, 2.
 Gottvater A. 44, s. Logos u. hl. Geist = „Glut“ 35, 7. T. II 1—4.
 Grenzen s. *rusûm* A. 184. 228.
 Heroismus 36, 10.
 Hinweis, individuell-numerischer 47, 23.
 Hypostasenwelt 52, 8.
 Hypostasierung 35, 6. 50, 17.
 Idealmensch, Makrokosmos, Urmensch, Menschengott 2, 12—3, 10. 49—54.
 Idealwesenheit = logische Wesenheit 33, 12.
 Idealwille = *maṣi'ah* 47 u.
 Ideenlehre 64, 13.
 Identität 5, 1. 9, 1, s. *'ayn* 27, 1. 37, 2 u. 56, 4 u. 73, 5. 74, 9. 77 f. A. 160 f.
 Indeterminiertheit 80.
 Individualität s. *'yn* 11, 1. 62, 3. A. 151. 180. 239.
 Inhärentien 22, 20. s. *ḥll.* 40, 10. 47, 18. 100 u.
 Inhärenz, Inhäsion A. 124. 71, 15.
 Inhäsionssubjekt 70, 17.
 Inkarnation 37, 6.
 Intentional 9, 13. 58, 13.
 Intuition 13 f. 14, 27. 21, 27. 22, 26. 31, 1. A. 85. 40, 3. 46, 8. 53, 22.
 Kategorie 65.
 konkretes Dasein = *'annīya* = *wuḡūd* 11, 1.
 Kontingenz (Leugnung derselben) 50 f. 63, 21.
 Kontrarium = *qidd* 5, 4.
 Konvertibilität 60, 10. A. 128. 129.
 Logos 2, 6. 23—25. A. 67. 71. 184. 198. 251. 42, 19. 50, 14—54.
 Lucifer 71, 2. 76, 3.
 Mâyâ 4. A. 6. 8, 12. 16. A. 20. 26. 53. 70. 78. 90. 94. 96. 191. 264. I 5, 4. 11, 15 ff. 37, 13. 39, 3 u.—41. 42, 16. 43, 4. 93, 17. 94 f. 100 f. 106 u. 115.
 Majestät, sogar von der Körperwelt ausgesagt 2 f.
 Makrokosmos = Idealmensch.
 Manifestation 2, 15. 3, 19. 4, 16. 9, 7. 10, 6 f. 11—13. 36, 1 u. 37, 2. A. 89. 175. 225. 42, 23 u. oft.
 Manifestationsort 5, 27.
 Metaphysiker 63, 9.
 Mikrokosmos 3, 10.
 Modus 58—64.
 Mögliches (als Seinsschicht) A. 68. 58, 14 f.
 moneité, als Wiedergabe von *'ahādīyah* irreführend, unexakt 4. A. 6.
 Monismus 14, 21. 15, 3. A. 26. 29. 48. 53. 250. 95 f. 66, 19 f. 69—80. 115 f. 121, 4.

- Monotheismus A. 30. 48. 53. 85. 36, 20.
 Nāstika A. 2.
na - na = nicht - nicht = *laisīyah* I 17 ff.
 Nirvana = *fanā'* = *maḥw* 47, 15 u. oft.
 68, 9. 85, 3. 90 f. A. 166.
 Notwendigkeit der Welt 50 u. f.
 numerisch identisch = individuell identisch 9, 2.
 operari sequitur esse A. 196.
 Okkasionalismus A. 140.
 Paarausdruck A. 6. 20. 38. 95. 99. 76, 7.
 parèdre = Beisitzer, philologisch unmöglich für *'aškāl* A. 46. 85.
 pareil, philologisch unmöglich für *šakl*, *'aškāl* 42
 per accidens A. 124. 132. 63, 14 ff.
 per se = bi-d-dāti 3, 16. 9, 18 f. 63, 14.
 A. 68. 124. 131.
 esse per se, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *'annīyah* = Dasein 10 A. 13
 perséité, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *baqā'* = ewigem Bestehen 9, 18.
 Phänomenenschicht 14, 12. A. 160.
 Phänomenensein 46, 1 u. oft.
 Phantom als Daseinsform der Welt 10, 9.
 Potenz-Akt A. 117.
 prééternité = Selbstwiderspruch, unmöglich als Übersetzung von *'azal* I A. 48. 6, 1.
 prius et posterius = logisch-metaphysische Wesensordnung, *taqaddum*, wie (2, 2) „Leben“ „früher“ ist als „Wissen“ und beide „früher“ als „Wollen“, obwohl sie im empirischen Wirklichen zusammenfallen.
 Realist (erkenntnis-theoretischer) 56, 7. 58, 1.
 réalité, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *ḥaqīqah* 8. A. 11. 14, 5 f. 20—32. A. 63. 68. 82. 116. 180.
 Realwesenheit 28, 11. 33. 11. A. 67. 180.
 Realwille = *'irādah* 39, 23.
 réel, philologisch unmöglich für *ḥaqq* A. 40. 43. 44.
 Sosein = Wesenheit 22, 3. 23, 26. 25, 3. 32, 4. 48 u.
 S.-O.-I. = Subjekt-Objekt-Identität I 5. A. 3. 12, 1.—A. 89. 46, 1. 23 f. 116 f. 121 f.
 substant, unmöglich als Wiedergabe von *lam yazal* I 6. A. 9. 10. 8, A. 10.
 substantia secunda = *ḥaqīqah*, Realwesenheit durch *quyūd* = „Bestimmungen“ = *dāt* als abstrakte „Substanz“ = Wesen.
 Substanz 9, 2. 29 f. 67, 10. 69, 15.
 Substanzidentität 37, 24.
 Substrat 6, 5 u. 21, 22. 40, 9.
 Sutra A. 3.
 tad etad I 10, 9. A. 275.
 tat tvam asi I 9, 2 u. 10 A. 16. — 26 u. — A. 275.
 Trinität 22, 3 u.—25.
 Unendlichkeit I 12, 14. 26, 19.
 unio mystica 14, 16. 15, 1, monistisch als Einsubstantialität I 9, 10. A. 15.
 upādhis A. 2 Einltg.
 Ureinheit 13—17.
 Urindividuum = s. *'yn* 6, 4 u. 69, 4 u. f.
 Urmensch 50, 5.
 Ursein = *wuḡūd* 15, 12.
 Ursinn = *ma'nā* 68, 9.
 Ursubstanz = *aḍ-dāt*, monistisch 4, 19. 9, 19. 35, 9 f. 38, 7.
 Ursubstrat s. *dāt*, *Brahman*, Ursubstanz 6, 5 u. 68, 9.
 Urwesenheit = *ḥaqīqah* 9, 1. 43, 1 f. 49, 1. 80, 7 u.
 Vergottung A. 27. 84, 8, s. *tabdīl* 95 u., *badal*, *qiyām* A. 199.
 vipāka 125, 4 u.
 Wesenheit, logische = *māhiyah* 11, 4. 48 f.
 Wesensform 48 u.
 Wesensheitslinie A. 233.
zarvān akarana 7 A. 8.
 Zeitlichkeit = *ḥdṭ* 18—20.
 „Zufälligkeit“, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *ḥadaṭ* = „Zeitlichkeit“ A. 190. 193.

III. Personennamen.

- 'Arabi, ibnu-l- 3, 11. 8. A. 19, 5 u. 48 f. ibn Masarraḥ 13, 7.
 50—54. A. 67. 77, s. 'u. 'i. t. Mu'ammar I 6. A. 9. A. 118. 58, 8.
 'Aš'arī A. 44. Nazzām 25, 14.
 Baḡdādī A. 267. Nicholson 44.
 Bistāmī 36, 18 u. oft. 102 f. 122 f. A. 220. ḡu-n-Nūn A. 211. 255.
 Burhānpūrī 2. Otto, R. 12. A. 15. A. 165. I 7 A. 11.
 Dailamī 35, 13. Platon 56, 5—64. A. 99.
 Daqqāq 35, 5 u. Plotin 2, 19. 3 A. 5.
 Fārābī I 6, 6. A. 9. 93, 7 Rūmī I 7 A. 11. 24. 68, 9.
 Fārānī I 6, 6. 93, 7. Ruwaim A. 142. 202—204. 91 f.
 ibnu-l-Fāriḡ: tā'yah 44, 7. Šāfī'ī A. 270.
 Ġazālī A. 140. 50, 3 u. 93, 8. Šap̄kara: Eintlg.
 Ġilī = Ġilānī 2, 12. Sarrāḡ = l. 8, 5. u. oft. 120 u. A. 142.
 Grefmann, H. 7. A. 8. Šibli 120 f. 121, 11. 2 u. A. 142.
 Ġunaid Eintlg. 2. A. 3. 4, 13. 6, 9. 13, 12 Spinoza 9, 23.
 u. oft. 74, 3. 90 f. 92 f. 95 b. 97—103. Strauß A. 3.
 112 f. 122 f. Subkī 76, 3 u.
 Ġurḡānī 93, 8. Sumerer A. 246.
 Hallāḡ 15, 9. 22, 14 u. oft. Sumnūn 101, 2 u.
 'abū Hāšim s. ma'dūm A. 118. 57—64. Tahānawī = D. A. 119.
 Huḡwīrī A. 194. Thomas v. Aquin 3. A. 5. 186.
 Kilānī A. 194. Timistānī 121.

IV. Zitate aus D.

- 84, 5 = 83. 331, 4 u. = 31, 19. 39, 7. 552 = 48, 6.
 134 = 9, 4—15. A. 67. 653 f. = A. 80.
 234, 8 = 14, 8 u. 331, 2 u. = A. 64. 730 = 48, 6.
 235, 1 = 66, 11. 332, 2 f. = 103 f., s. mā- 749 = 47, 3 u.
 235, 2 = 14, 4 u. 17. A. 26. hīyah. 787 = A. 181.
 30. 332, 10 = 103, 1 u., s. mā- 829 = 48, 12.
 hīyah. 1036—1045 = 66 f.
 235, 3 = A. 90. 332, 15 = 32, 6 ff. 1046, 4 u. = 57, 13. 22.
 235, 5 = 14, 22. 332, 18 = 32, 21. 1066, 3 u. bis 1068, 3 = 57
 235, 6 = A. 90. 333, 10 = 3, 12 f. bis 63.
 268, 4 u. = 12, 11. 333, 20 = 33, 8. 1067, 2 = A. 137. 58 f.
 269, 4 = 46 f. 333, 6 u. = 34, 5. 1067, 5 = A. 132.
 269, 10 = 12, 11. 333, 2 u. = 29 f. 1067, 8—11 = A. 128.
 269, 12 = 36 u. 234, 3 = 30, 8. 1067, 15 = 58, 12.
 269, 13 = A. 175. 334, 3 = 35, 7. 1067, 17 = 62, 7.
 269, 14 = 78, 4 u. 334, 8 = 30, 14. 1067, 6 u. = 63, 11.
 269, 4 u. = 12 u. 339 = A. 58. 1067, 2 u. = 20.
 269, 1 u. = 43 u. 349 f. = A. 77. 1073, 1 u. = 69, 12.
 278 = 19, 8. 372 f. = 35, 7. 1074, 8 f. = 79, 22.
 330, 20 = A. 91. 511 = 38, 19. 1074, 12 = 28, 2. 33, 15.
 330, 21 f. = 83 u. 519—525 = 38, 19. 80, 7.

1074, 13 = 56, 1 u. 33, 15.	1127, 17 = A. 197. 89, 10.	1464 s. whd 112f. 123, 1 u.
1074, 14 = 80, 10. A. 181.	1127, 20 = 82, 10.	1467, 18 = 4, 14. A. 181.
1074, 17 = A. 178.	1127, 4 u. = A. 198. 89, 7 u.	1467, 4 u. = 5, 17.
1074, 20 = 81, 7.	1255 s. kjf 103.	1467, 2 u. = 5, 23.
1074, 21 = A. 180.	1274 s. kwn 95, 10.	1469, 8 = A. 188.
1074, 23 = A. 181.	1463, 6 = 2 A. 1.	1540 = A. 248.
1075, 3 = A. 181.	1463, 9 = 2, 12. A. 117.	1470 = 125.
1127, 14 = 88, 6 u.	1463, 14 = 2, 16.	1561 s. wgh.

V. Zitate aus Hallāğ.

a. Bt. 10 = 11, 26. 35, 15.	III 8. 9. 11. = I 10. A. 16.—26 u.
19 = 37 f. 38, 19. 67, 12. 70, 21. 112, 8.	III 11 = 8, 18. 22, 22. 39, 30. 123, 22.
113 u. A. 258. 124, 1 u.	A. 250. I 8. A. 13. 11, 9.
27 = A. 30.	IV 3 = 25 u.
b. St. 116 = 43, 14.	IV 4 = I A. 21.—84. 42, 2.
126 = 6, 10. 37, 15. 74 u. f. 115, 3.	V 1. = I 6. A. 7.—26, 4.
A. 165. 166. 226.	V 8—10 = I 10. A. 18.—36. 40.
137 = 66, 28. 95, 9.	V 11 = I 10, 1 u. A. 16; 156. 70, 2.
175 = 9. 29.	V 23 = A. 164. 76, 7.
c. QT. 22 = A. 245.	V 32 = 27, 4 f.
d. T. I 4 = I A. 35.	VI 1 = 72, 1. 76, 3.
I 9 = A. 37. 39.	VI 24 = I A. 35.
I 13 = I A. 35.	VIII 7 = I 10. A. 16.
I 14 = I 10. A. 16.	IX 2 = I 10. A. 16.
I 17 = I A. 35.	X 15 = I 10 A. 16.
II 1—4 = A. 43. 91. 35, 7. 14. 76, 8.	X 23 = I A. 35.
II 2 = I A. 21. 84.—42, 2.	XI 1 = I 5. A. 4. 12, 2. 14, 6.—40, 18. 47, 2.
II 3 = 22, 4 u. A. 45.	119, 2. 121 f. A. 195.
II 4 = I 7. A. 21.—26, 19. A. 84. 42, 2.	XI 8—16 = I A. 35.
II 5 = I 10. A. 16. 11, 13. 109, 15.	XI, 16 = A. 144.
II 6 = I 11, 13. 12, 10. A. 250. 109, 15.	XI 21—24 = I A. 35.
III 1 = 27, 6.	XI 23 = I 10. A. 16. 17. A. 194. 108 u.

VI. Zitate aus b. 'Arabî.

a. 'i 3, 2 = 53, 6.	24, 13 = 111, 18.	69, 16 = 66, 5 u.
3, 6 = 48 u.	25, 7 s. wgd 110.	81, 6 = 66, 4 u.
9, 1 = 64, 22.	26, 1 = 110 u.	87, 15 = 10, 15.
13, 1 = 49, 4 u.	26, 2 = 111, 10.	90, 8 = 66, 3 u.
18, 1 = 50, 25.	26, 9 = 111, 2.	97, 5 = 52, 24.
18, 5 = 50, 21.	31, 16 = 49, 11.	t. 103, 4 = 52, 30.
19, 17 = 51, 6 u.	b. 'u. 45, 14 = 48, 16.	116, 17 = 52 u. f.
20, 13 = 53, 2 u.	46, 3 = 51 f.	155, 3 = 53, 16.
21, 18 = 51, 19. 111, 8 u.	49, 5 = 10, 7.	181, 21 = 10, 21 u.
22, 8 = 52, 13.	52, 9 = 11, 19.	

VII. K.-Zitate.

7, 171 = I 7, 3. 28—32, s. kwn. A. 166. 24, 35 = 23, 6. 42, 3.
199. 213. 86, 12. 103, 6.

VIII. Zitate der *luma'* = 1.

14, 18 = 6 f. 38, 6. 85, 7. 94, 16. 113, 30, 14 = I A. 21.
20. I 7. A. 10. 23. A. 54. 64. 181. 30, 15 = *šānti* I A. 62.
191. 123, 4. 31, 14 = A. 189.
28 f. = 112 f. 31, 17 = A. 202.
28, 1 = A. 187. 192. 31, 19 = 123, 6.
28, 15 = A. 190. 255. 32, 1 = 8, 5. 119, 8.
28, 16 = 4. A. 6. 181. 32, 2 = A. 142. 189.
28, 1 u. = 13, 12. 120, 4. 32, 4 = 117 f.
29 f. = I 7. A. 10. 25. 26 f. — A. 27. 214. 32, 8 = 118 f.
221. 41, 25. 84 f. 87, 7. 32, 15 = 121, 2 u.
29, 1 = I A. 62. 225. 115, 2. 33, 14 = A. 210.
29, 2 = I A. 54. — 6, 4 u. 7, 1. 38, 3. 68, 33, 17 = A. 209.
9—19. A. 2. 113, 18. 123, 3. 34, 5 = 120 f.
29, 3 = A. 191. 35, 7 = A. 267.
29, 7 = 41, 3 u. A. 258. 59, 17 *badal* = A. 27. A. 205. 92 f. 123, 6.
29, 10 = I 7. A. 10. 90 f. 95 f. A. 199. 382, 3 = 4. A. 6. 113, 16.
123, 5. 383, 20 = A. 27. 205. 92 f.
29, 11—16 = A. 199. 213. 214, s. kwn. 384, 1 = 93, 6.
29, 12 = 123, 2. 384, 12 = I 22, 8.
29, 15 f. = A. 215. 223, s. kwn. 384, 14 = I 21. A. 48. 114, 1.
29, 16 = 118, 4. 384, 15 = I 21, 5. 23, 8.
30, 1 = 68, 2. A. 199. 225. 84, 4 u. 384, 16 = 4. A. 6.
30, 2 = 6, 9. 7. A. 8. 384, 17 = I 5, 11. A. 43. 24, 14. A. 2.
30, 10 = I 27. A. 62. 29, 20. 67, 3 u. 387, 14 = I 21, 5.
A. 189. 387, 14—16 = I 22, 3. A. 52. 56.

43573

BP
189
H6

Horten, Max Joseph Heinrich, 1874-

... Indische strömungen in der islamischen mystik ... von dr.
M. Horten ... Heidelberg, In kommission bei O. Harrasso-
witz, Leipzig, 1927-28.

2v in 1 23cm (Materialien zur kunde des buddhismus, hrag. von dr. M.
Wallaser .. 12.-13. hft.)

Bibliographical foot-notes.

CONTENTS. — I. Zur geschichte und kritik. — II. Lexikon wichtigster
termini der islamischen mystik; terminologische untersuchungen zu
grundlegenden texten islamischer frühmystik in Persien um 900.

1. Mysticism— Islam. 2. Mysticism—India. 1. Title.
II. Series: Materialien zur kunde des buddhismus, 12.-13. heft.

Library of Congress

BP175.M9H6

CCSC/mm

43573

